23

ENCICLOPEDIA IBEROAMERICANA DE FILOSOFÍA

La filosofía del siglo XIX

Edición de
José Luis Villacañas

Editorial Trotta

Consejo Superior de Investigaciones Científicas

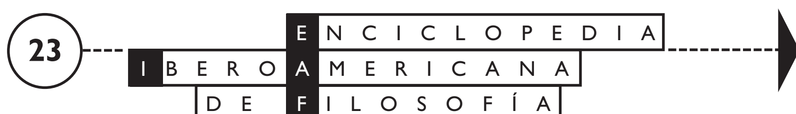


La filosofía del siglo XIX

La filosofía del siglo XIX

Edición de
José Luis Villacañas Berlanga

Editorial Trotta
Consejo Superior de Investigaciones Científicas





Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
http://www.trotta.es

Departamento de Publicaciones
Vitruvio, 8. 28006 Madrid
Teléfono: 91 561 62 51
Fax: 91 561 48 51
E-mail: publ@orgc.csic.es

Diseño
Joaquín Gallego

ISBN: 978-84-87699-48-1 (Obra completa)
ISBN (edición digital pdf): 978-84-9879-405-2 (vol. 23)

La Enciclopedia IberoAmericana de Filosofía es un proyecto de investigación y edición, puesto en marcha por el Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Madrid), el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Autónoma de México y del Centro de Investigaciones Filosóficas (Buenos Aires), y realizado por filósofos que tienen al español por instrumento lingüístico.

Existe una pujante y emprendedora comunidad filosófica hispanoparlante que carece, sin embargo, de una obra común que orqueste su plural riqueza y contribuya a su desarrollo. No se pretende aquí una enciclopedia de filosofía española sino articular la contribución de la comunidad hispanoparlante a la filosofía, sea mediante el desarrollo cualificado de temas filosóficos universales, sea desentrañando la modalidad de la recepción a esos temas filosóficos en nuestro ámbito lingüístico.

La voluntad del equipo responsable de integrar a todas las comunidades filosóficas de nuestra área lingüística, buscando no sólo la interdisciplinariedad sino también la internacionalidad en el tratamiento de los temas, nos ha llevado a un modelo específico de obra colectiva. No se trata de un diccionario de conceptos filosóficos ni de una enciclopedia ordenada alfabéticamente sino de una enciclopedia de temas monográficos selectos. La monografía temática permite un estudio diversificado, como diverso es el mundo de los filósofos que escriben en español.

Queremos dejar constancia del agradecimiento debido a quienes formaron parte del Comité Académico, haciendo posible este proyecto, y que han fallecido: Carlos Alchourrón, Ezequiel de Olaso, J. L. López Aranguren, Fernando Salmerón y Javier Sasso.

La Enciclopedia IberoAmericana de Filosofía es el resultado editorial de un Proyecto de Investigación financiado por la Comisión Interministerial de Ciencia y Tecnología y por la Dirección General de Investigación Científica y Técnica del Ministerio de Educación y Ciencia. Cuenta también con la ayuda de la Consejería de Educación y Cultura de la Comunidad de Madrid.

CONTENIDO

Introducción: *José Luis Villacañas Berlanga* 11

Fichte y la transfiguración carismática de la razón ilustrada: *José Luis Villacañas Berlanga* 19
Hegel: *Carla Cordua* 53
Schopenhauer y los grandes enigmas de la filosofía: *Roberto R. Aramayo* 85
Kierkegaard: *Patricio Peñalver Gómez* 113
Nietzsche: de la libertad del mundo: *Juan Manuel Navarro Cordón* ... 163
La época de las revoluciones y la gnosis política del tradicionalismo: *José María Beneyto* 201
La renovación del utilitarismo y la idea de libertad en John Stuart Mill: *José Montoya* 237
El marxismo: *Francisco José Martínez* 261
El individuo entre la modernidad y la historia: el problema de la hermenéutica: *Carlos B. Gutiérrez* 281
Filosofía y ciencias de la naturaleza en el siglo XIX: *Marcelo Leonardo Levinas* 303
Sobre la lógica en el siglo XIX y su reconstrucción historiográfica: *Mario H. Otero* 337
La tradición kantiana: *Mario Caimi* 359
El pragmatismo de Peirce y la renovación de la teoría de la razón: *Gabriel Bello* 381
Sociedad industrial y pensamiento positivista: *Javier Ordóñez* 401

Índice analítico 423
Índice de nombres 427
Nota biográfica de autores 431

INTRODUCCIÓN

José Luis Villacañas Berlanga

Acerca del siglo XIX, del que Heidegger dijo, en uno de los trabajos de *Sendas perdidas*, que estaba todo por estudiar, tenemos dudas incluso de la duración que le fue propia. Thomas Mann, hacia el final de su vida, ya acabada la segunda guerra mundial, seguía confesando que él era un hombre del siglo XIX, y otros que, como Ortega, siempre aspiraron a ser contemporáneos, a pesar de sus múltiples confesiones y programas de superación, nunca lo abandonaron. En mi opinión, el siglo acabó hace unos años, cuando los irritados berlineses arruinaron la última frontera que separaba a los europeos, la única estructura de dualidad que permanecía de la inmensa fábrica de dualidades que construyó el siglo XIX. Hoy, cuando lo único que queda en pie del mundo ruso es la Iglesia oriental, nos damos cuenta de que, con el comunismo, quizá también llega a su final el mayor programa de expansión de la razón occidental, iniciado por los ilustrados zares en el siglo XVIII. Así que, tan pronto como empezamos a medir el siglo, las dudas que diluimos por el lado de su final, las reencontramos por el otro, por el del inicio. Cuando sabemos dónde acaba el siglo XIX, confesamos nuestra ignorancia acerca de hacia qué siglo nos encaminamos.

Nunca el tiempo se ha mostrado tan reacio a ese sueño iluso de libre disposición de lo real que tiene preso al hombre occidental. Medir el tiempo y contarlo es tan imposible como contar las olas dejándose llevar por la espuma de una de ellas. Pero si tenemos problemas con la duración que le es propia al siglo XIX, podemos suponer que acerca de todo lo demás —sentido, estructura, orden y méritos— tenemos algo más que dudas. Si el siglo XVII contempló la transfiguración carismática del Estado como instituto de paz, de administra-

ción y de derecho, así como la firme maduración de la ciencia físico-matemática sostenida por una oportuna metafísica; si al siglo XVIII le compete en la marcha histórico-mundial la emergencia de la razón moral, que vuela soberana en las alas de la crítica radical, junto con la transformación de la república de las letras en el público autónomo y responsable; si esto es así, entonces para el siglo XIX no tenemos una etiqueta clara. Podemos recordar la célebre ordenación de Simmel, que hacía del siglo XVIII el de la igualdad y el universalismo, mientras dejaba para el siglo XIX el de la libertad individual complementaria. A Simmel, que pensaba demasiado en Kant y en Nietzsche, y sobre todo en esa transición que es Goethe, le gustaron siempre las cosas sencillas. Para nosotros, lo único cierto es el sencillo hecho de que para tener las cosas claras hay que olvidar mucho.

Para nosotros, historiadores que no queremos olvidar, las cosas siguen estando confusas. Este siglo XIX amontona tiempo, pero no parece ir a sitio alguno. Para ser más precisos: su marcha es un ir y venir y nunca estuvo nuestra historia más cerca que en estos años de verificar aquella hipótesis tan temida del abderitismo, de una historia, pendular, de ir y venir, planteada por Kant en *El conflicto de las facultades*. El siglo XIX es el telar de Penélope. Hace y deshace su camino, confirmando que la historia se puede leer de muchas maneras. El nombre de Burckhardt, que no es demasiado citado en este libro, podía ser invocado aquí. Entonces quizás podríamos sospechar que su sentido pesimista de la decadencia brotaba de la falta de orden interno al propio tiempo histórico del siglo. Más sabio que otros, consideraba que este hecho era una condena. Jamás identificó en el horizonte de Europa un germen de ese orden que fuese al mismo tiempo grandeza. Junto al suyo, por una asociación inevitable, vienen los nombres de Tocqueville, que pensaba casi lo mismo acerca de la imposibilidad de una excelencia formadora en el tiempo. Estos filósofos, que al parecer no gozan de simpatías, son los que nos pueden dar el índice apropiado de la oferta de Nietzsche.

Este curso irregular de la historia, que defrauda las seguridades que ofreció el siglo XVIII, fue percibido por los propios actores de la filosofía. De hecho, se introdujo tan dentro de su pensamiento, que para todos fue el supuesto, el punto de partida irrenunciable. Por regla general, esa irregularidad, por la que quedaban sin cumplir tantas promesas, fue interpretada como culpa y caída. Puesto que la Ilustración se había definido como minoría de edad culpable, su decepción no podía interpretarse sino como un pecado aun más grave. Fichte pudo hablar de la época de la pecaminosidad consumada. Schelling se apegó a los razonamientos gnósticos, esperando salir pronto de este

mundo natural dominado por Satanás, para alcanzar la costa del tiempo del espíritu y de la iglesia de San Juan. Otros, más olvidados, como Carlyle, pudieron hablar de la inexistencia de héroes salvadores. De esa contradicción entre progreso técnico-económico y desintegración social, tan agudamente percibida, hizo Hegel la base de su diagnóstico sobre el mundo moderno. Comte se hace cargo de esta indecisión del siglo entre la estabilidad paralizante y el dinamismo disolvente y ésa es la base de su oferta positivista de un progreso estable y estructurado. Regular ese flujo y reflujo, ese ir y venir, es la meta utópica de la ciencia positivista.

Mas por debajo de todo esto asoman las antítesis fundamentales: se trata de reacción y revolución, en todas partes o en casi todas. En Francia muy claramente, primero en 1831, luego en 1848, después en 1871. En el mundo germano todavía más claro: en la Santa Alianza, en el *Vormärz,* en el segundo Imperio, con la gran traición de los liberales a su alma, con sus bandazos entre el patrón Hegel y el patrón Schelling, entre Stahl y Treischtke, entre Metternich y Bismarck. ¿Cómo dar unidad a este mundo? Por no hablar de España, con su trienio liberal, con su moderantismo burgués, con su reacción formidable, desde los mismos bancos de las Cortes de Cádiz. A salvo sólo Inglaterra y Estados Unidos, si hemos de considerar salvación el hecho de que las tensiones y las indecisiones sólo llegaran a la formación de esas dos famosas ciudades de Disraeli, o a una guerra de secesión entre el Norte *yankee* y el Sur caballeresco. Pero, al menos, pocas dudas podemos tener de que los elementos del dualismo eran menores en estos dos países, que no padecían fuerzas tradicionalistas y reactivas —ancladas en las castas aristocráticas— o las habían extirpado convenientemente en la lejanas revoluciones del siglo XVII, por una parte; y que contaban con las válvulas de escape de un imperio mundial y de una amplísima frontera por explorar. Si Estados Unidos se libró de ese sentimiento de naufragio histórico fue, únicamente, porque en su seno todavía la naturaleza era la fuerza dominante. Thoreau, Emerson y Withmann eran allí verosímiles. Su eco de Europa, Nietzsche, era desde luego un poco cómico.

El siglo XIX, alcance hasta donde alcance y dure hasta cuando dure, es una indecisión inmensa, pero también una herida. Si se abrió el abismo de la indecisión en su tiempo fue porque su experiencia básica es la del dualismo. Si hubo herida es porque corrió la sangre. Las dudas que hemos expresado en estas páginas son algo más que dudas. También son dolores de un desgarro que no acaba de cerrar. El siglo XIX vio cómo los poderes ingentes que había formado el programa de emancipación revolucionaria se transformaban en el Im-

perio francés opresor; cómo las pacíficas actividades comerciales, en las que el buen Condorcet había visto la semilla de la paz y el entendimiento universales, impulsaban genocidios en territorios antiguos que desde entonces se llamarían colonias; cómo los alemanes, que se habían sentido oprimidos por el poder imperial francés y orgullosos de no participar en el botín de la tierra, ellos mismos, apelando a la nación ejemplar, forjaban imperios que no estaban exentos de sentimientos de revancha y rapiña; por último, y no menos paradójico, el siglo contempló cómo Estados Unidos, el país que celebraba la naturaleza originaria con la que había sido bendecido entre las naciones, se empeñaba en extirpar la mala planta de sus hombres originarios. ¿Quién está a salvo en este siglo, al que sólo le faltaba el complemento de la experiencia que habría de ofrecer el poder marxista en la lejana Rusia?

Hay un fértil fruto de conocimiento encerrado en la gavilla de tiempo que llamamos siglo XIX. Los procesos que durante siglos se llamaban ilustrados, procesos económicos, políticos, científicos, bien por la traición de las elites que hasta el momento los impulsaron, bien por la destrucción y la marginación de las mismas por parte de otros grupos mejor situados, acabaron siendo procesos de acumulación del poder estatal, que con la propaganda ideológica pertinente —fuese cual fuese, el sentimiento nacional o los valores universales— llegó a controlar con tanta eficacia como la vieja Iglesia el alma de los hombres y, con mucha más todavía, sus cuerpos. Pero hay otro fruto del conocimiento, más sutil y no tan conocido. Los esfuerzos de la negatividad crítica, que se sostenía en presentimientos eficaces, canalizados por el romanticismo, acabaron acogidos por masas ingentes de poblaciones, y fueron transformados en sus manos en actitudes generales que pronto el Estado comprendió afines a su propia realidad. Así, la voluntad de personalidad exclusiva, el hipotético rechazo de la manipulación, la afirmación del gasto inútil y disfucional, la renuncia a todo sacrificio, la voluntaria vinculación a la intrascendencia de lo interesante, todos esos gestos aparentemente airados del romanticismo, pronto fueron encarnados por las masas. Éstas vieron en el consumo y en el mercado creciente el camino de su autoafirmación frente a un orden social que, justo por eso, se sentía legitimado y agradecido de que los hombres sólo le pidieran triturar la tierra para satisfacer un sentido del bienestar cada día más confuso. Nunca la alegría de una autodestrucción lenta se demostró más atendible y, cuando se sospechó que no se iba por el buen camino, entonces el Estado todavía ofreció a los hombres la borrachera de la autodestrucción masiva, gloriosa, en esa intensificación de la nación, de

la guerra, de la clase, de la comunidad y de la religión, de la técnica y del mercado que se vivieron en las dos guerras mundiales.

Eso es el siglo XIX: procesos divergentes que de repente convergen —como el romanticismo que se hace aliado del Estado—, procesos lineales que de repente se pliegan sobre sí mismos, ingenuidades que finalmente se sitúan ante el espejo de la reflexión, como esas emancipaciones que se tornan tiranías. Esas dualidades reales entre individuo y masa, burgués y proletario, nación e imperio, mercado y guerra, civilización y barbarie, ciencia y superstición, democracia y dictadura, han sido potenciadas por la filosofía, pero también ésta ha querido tender puentes, coser fisuras. Lo fundamental fue siempre la inquietud ante las dualidades, el miedo al triunfo de una de las partes y, todavía más, el miedo a que una de ellas siempre acabara produciendo la otra, en una metamorfosis monstruosa que, mientras tanto, era verosímil por lo que se sabía de los procesos evolutivos de la naturaleza. Tras cada dualidad se trataba, sobre todo, de la noticia de un desorden. De eso era síntoma la dualidad. Y ante este mundo percibido bajo el esquema de la gnosis, del amigo y el enemigo, todos han pensado poner de nuevo a Dios en contacto con el tiempo, encarnado en él. Ahí surge la razón carismática del idealismo de Fichte o de Hegel, y de ahí emerge la figura sacerdotal del filósofo en Schelling, o del sabio positivista de Comte; y, luego, la del héroe de una nueva aristocracia y, después, la del hombre revolucionario y, finalmente, la de los grandes líderes obreros, ahora vindicadores de un Dios que ya para todos era la misma humanidad. En este punto, el siglo XIX radicalizaba el momento ilustrado, que ya había preparado la traducción antropológica de Dios, pero a costa de darse de bruces con la equivocidad de esta traducción. Pues en la estructura gnóstica de amigo-enemigo, cualquiera de los dos polos ve al otro como a Satanás y a sí mismo como al buen Dios.

Y así, Dios no podía abandonar el mundo, pero a costa de multiplicar sus encarnaciones. Y eso significaba que la nación debía ser el representante de Dios en Fichte, y el Estado en Hegel, y la clase proletaria en Marx, y Zaratustra, finalmente Zaratustra, en Nietzsche, en esa concentración paródica del género humano en el superhombre. Todos ellos generaban una ruptura con lo cotidiano que levantaba otros demonios extracotidianos. Heine lo vio claro y Weber percibió la profunda doctrina que allí anidaba. Todos ellos generaban elites propias que deseaban convertirse en directivas y legisladoras, provocando la misma aspiración en otras. Que incluso se haya propuesto para estas tareas dirigentes a los filólogos, este sencillo hecho, nos da una idea de la necesidad de orientación de este siglo huérfa-

no. Pero éste fue el descarrío alemán, que produjo a Burckhardt, a Nietzsche, a Bachoffen y a Savigny. En España, Donoso todavía cae más bajo al proponer a un general dictador y al ejército como *katechontos* de la destrucción del siglo, imitando a Francia a destiempo, en una época en la que la prueba de fuego de la civilidad y del progreso de un país reside en llevar al manicomio a los que se creen napoleones.

Cuanto más se empeñan unos en mostrar por dónde apunta el nuevo Dios, más se reconoce en ese horizonte el campo de batalla de la nueva guerra santa. Esto es lo que debieron pensar los espíritus más sutiles del siglo, que así elevaron a consigna fundamental la separación entre el Dios y el mundo. Antes se llamaba a estos autores irracionalistas, pero ésta es otra dualidad que también tiene más de una cara. Cuando vemos lo que propiciaron los racionalistas Fichte, Hegel, Marx o Comte, sentimos fuertes impulsos a colocarlos en la línea de esos irracionalistas como Kierkegaard o Schopenhauer. Al empeñarse en mostrar las distancias entre el mundo y Dios, al menos nos han enseñado a mantener ciertas reservas ante las encarnaciones de lo divino. Su apuesta por la transcendencia de Dios es una cautela mínima y una enseñanza máxima. Schopenhauer sin duda es el más radical. Hay tantas distancias entre Dios y el mundo simplemente porque Dios no existe. Sólo hay mundo. Si Lutero hizo de la salvación un misterio, Schopenhauer la transforma en milagro, tanto más inverosímil por cuanto sólo hay inmanencia. El resto, guerra y sangre y lucidez. A lo sumo, unos minutos de relajación estética y una larga vida de ascesis. Que a pesar de todo brote la piedad de la religión atea es lo más dudoso. Kierkegaard, que hizo de la paradoja su oxígeno, nos parece el más dotado para comprender las dualidades de este tiempo y por eso nos parece sin duda el más grande pensador del siglo XIX, de ese siglo XIX que no sabemos hasta dónde llega, pero que por lo menos, por lo que respecta a este danés, pasando quizá por la paradoja del cine de Dreyer, llega hasta el presente. Pues su Dios trascendente se encarna, desde luego, pero sólo de uno en uno y en cada hombre, y de tal manera que éste no se siente nunca seguro de ello, y a condición de que no lo diga a nadie, ni se le note en absoluto, y sea un ciudadano probo en el cumplimiento de sus deberes cívicos e incluso en la atención a las normas de las convenciones de la educación. Esa encarnación de Dios, paradójicamente, sólo se trasluce en la vida del hombre como atención al mundo, tan escrupulosa y ejemplar, que hace del poseído por la fe el más mundano de los hombres al tiempo que el más indiferente. Que sea posible atender con atención absoluta a lo que en el fondo no es absoluto: ése es el nombre

del milagro cotidiano. Por ese milagro, más o menos consciente, las cosas siguen y no se deshacen como en los momentos de desesperación se desea. Es verdad que esta desesperación no la sienten los hombres del siglo XIX, sino esos Benjamin, esos Lukács o esos Bloch que llegan a la madurez en el primer tercio del siglo XX. Pero sus premisas son anteriores, igual que era anterior el marxismo en el que todos recalaron.

Lo más mimético con el siglo XVIII: el falso movimiento de asegurar la sociedad mediante la seguridad de la ciencia. No sólo el positivismo nos propone este gesto. Se trata de algo distinto y decisivo, que pasa también por considerar la universidad como la célula básica, estructural, fundamental de la sociedad. Alemania nos ofrece el modelo de esos mandarines casi soberanos, directores de las transformaciones sociales y de sus ritmos, apegados siempre a la ciencia como última palabra. La universidad como modelo de sociedad, con sus jerarquías claras e indiscutibles. Ése es el modelo a seguir. Y se sigue en Alemania, pero también en Inglaterra, como muestran los socialistas de cátedra y los Webbs. La manipulación del sentido técnicamente regulado por la lógica es la propuesta más bizarra, la más utópica, y surge tanto con Frege como con Russell. La ciencia de la ética, de la que habría de derivarse una política de los sabios éticos, todo lo que pronto Weber considerará un *oximoron,* acaba siendo la propuesta del neokantismo de Hermann Cohen. Su imitación coloca a Ortega, que tomará la noción de masa de Cohen, en el siglo XIX para siempre, como un Renan español. Al menos, Comte organizó conscientemente la ciencia como una imitación del gesto medieval: si la tierra debía ser el cielo y si Dios era la humanidad, el colegio cardenalicio debía ser la academia positivista infalible. Al menos era una organización y una sociedad, no un héroe solitario y desdeñoso. Y cuando todos vieron que ese desarrollo de la ciencia positiva, con la que se debía asegurar la sociedad, podía de hecho amenazar los arsenales patrimoniales de sentido, surgió la necesidad complementaria de asegurarlos y así se generó la hermenéutica. Como es evidente, pronto los más agudos intérpretes se dieron cuenta de la paradoja: lo que había surgido como reacción al triunfo del positivismo lo repetía.

La única línea evolutiva sólida se dio, desde luego, en el mundo anglosajón, como he intentado explicar en mi *Historia de la filosofía contemporánea.* La ilustración del siglo XVIII, que llegó con Hume a todo lo que podía llegar, se prolonga con el viejo Mill y el siniestro Bentham hasta que el honesto talento de John Stuart Mill produce la revisión del utilitarismo, la que habría de dotarlo de un

sentido heroico y la que habría de configurar la gran consigna del mundo moderno, la de una libertad y una independencia de espíritu que no necesita coartadas teóricas o científicas para ejercer la solidaridad y la lucha por el débil, sino sólo invocar la salud de los sentimientos de los bien nacidos. Esta semilla inglesa, que no hubiera sido posible sin los metodistas, sin los cartistas, sin los demócratas radicales y las feministas, prendió al otro lado del océano en los taciturnos descendientes de los puritanos y así se forjó el pragmatismo, que todavía espera su reconocimiento en Europa y en España, pragmatismo para el que nos indispuso Ortega y Gasset.

De todo ello se hablará en este volumen, con las diferencias propias de los hombres que escriben estos trabajos y las tradiciones de las que participan. En todos estos ensayos, sin duda, hallará el lector algo más que una descripción de filosofías. De una u otra manera, cada uno de los autores también nos ofrece una interpretación y una decisión acerca de la cuestión fundamental: si el siglo XIX ha terminado por fin o si, por el contrario y como yo creo, sigue fecundando con su excitación nuestra inteligencia.

FICHTE Y LA TRANSFIGURACIÓN CARISMÁTICA DE LA RAZÓN ILUSTRADA

José Luis Villacañas Berlanga

I. INTRODUCCIÓN

El objetivo central del presente ensayo es mostrar el final del paradigma ilustrado-kantiano en la obra de Fichte. Como es obvio, este hecho sucede en Fichte mediante la transformación de la razón ilustrada en razón idealista [1]. La clave de esta transformación reside en que la nueva filosofía integra aspectos importantes de lo que Max Weber estableció como ideal-tipo de legitimidad carismática. Al hacerlo, Fichte puso en circulación poderosas energías subjetivas cuya estructura permanecerá ampliamente vigente en el mundo contemporáneo. Sin embargo, esta transformación idealista de la filosofía se diseñó para asegurar los fines y las metas propuestos por la propia razón ilustrada. El elemento que impulsa esa transformación reside en la clara conciencia de que el programa ilustrado, asentado en la igualdad de los individuos respecto a su capacidad discursiva y en la publicidad del uso individual del discurso como único vehículo de cohesión social emancipada, conduce a situaciones de radical escisión social y a un individualismo extremo que elimina todos los supuestos de genuina acción social. Por lo tanto, el paso de la razón ilustrada a la razón idealista de Fichte supuso un diagnóstico sobre el presente en términos de crisis moral, social

1. Los textos que tengo en mente para definir la posición ilustrada están analizados en Villacañas Berlanga, 1999b.

y religiosa (Villacañas Berlanga, 1990). Éste fue el veredicto que condujo a la redefinición de todas las categorías kantianas. La estrategia apuntada otorga a Fichte conciencia de su continuidad respecto de la Ilustración, pero le hace en cierto modo insensible a las fisuras que introduce respecto de Kant, cuyo pensamiento está diseñado para bloquear toda posibilidad de irrupción del carisma sobre hombres particulares, en tanto donación de una realidad sagrada opaca al discurso crítico[2] y para reducir el poder de las certezas subjetivas, presentadas en el sentimiento cierto de sí, sobre la conducta humana.

Por eso, en este trabajo comenzaremos con un análisis del concepto weberiano de carisma (II), para después reparar en algunos límites del concepto sociológico de carisma en Weber (III). Es sabido que la legitimidad carismática, sin embargo, tiene como finalidad fundamental romper los vínculos con la tradición. La cuestión que se plantea entonces consiste en identificar la forma en que puede irrumpir el carisma en épocas ya racionales. El problema que resuelve Fichte es justo este: él ha sabido ver que la única forma de irrumpir el carisma en una época racional es la intensificación de la potencia de la razón, hasta alcanzar la dignidad de poder soberano (IV). Por último, y antes de unas breves conclusiones (VI), veremos cómo la filosofía de Fichte cumple, uno por uno, todos los detalles de esta legitimidad carismática (V).

II. EL CONCEPTO WEBERIANO DE CARISMA

Los rasgos que caracterizan esta forma de *Herrschaft* son para Weber los siguientes:

1. Ante todo, tenemos el carácter selectivo, personal (*WG*, § 11, 142) y diferenciador del carisma. Weber lo marca con las expresiones «extracotidiano, sobrenatural, sobrehumano [*außeralltäglich, übernatürlichen, übermenschlichen*] [...] fuerzas no disponibles a cualquier otro» (*WG*, 140). Este carácter personal, en las religiones avanzadas y reflexivas, se explica por la propia selección de Dios, en tanto que entrega y da libremente sus dones al hombre (carisma es siempre

2. Lo que no quiere decir que Kant no tenga una teoría de la gracia. Sólo que identifica esta gracia con la libertad moral propiamente dicha y, por tanto, con una dimensión universal de la razón que, sin embargo, nadie sabe cuándo se da en sí (Blumenberg, 1954, 557, 563 y 564).

Gabe) (*WG*, 654). En tanto que este don de Dios lleva consigo una misión o *Sendung*, tiene valor incondicional. Esto significa que el carisma no reconoce otros límites que los que él mismo se impone: «El carisma sólo conoce las determinaciones internas y los límites desde sí mismo» (*WG*, 655)[3].

2. La razón necesaria de esta elección del hombre carismático por parte de la divinidad, la base de todos sus procesos de justificación, y la propia emergencia de la predicación carismática, reside en el diagnóstico del presente como momento crítico del que depende la salvación de la comunidad querida por Dios. Pero la elección propiamente dicha del hombre carismático depende de los designios libres de la divinidad. La extracotidianidad del carisma obedece en último extremo a la endémica corrupción de la época en que se presenta[4]. El carisma surge desde el supuesto de la cercana ruina de la comunidad y desde el axioma de que el mundo no puede encontrar su camino de salvación apelando a sus propias instancias vigentes. De ahí que en la esencia del advenimiento del carisma esté su necesidad de intervención en el mundo para salvarlo, y su procedencia extramundana, excepcional, divina. El carisma opera en el mundo, pero no es del mundo. Su esencia reside en esta tensión. Él define lo que, con el tiempo, Schmitt llamará el estado del excepción.

3. Por eso, es fácil pensar que el carisma ante todo rechaza los códigos vigentes. Pero también invierte los valores que los sustentan (*WG*, 657)[5]. De ahí su intrínseco poder revolucionario. Weber reconoce que su forma de presentación típica es «esto es lo que está escrito, pero yo sin embargo os digo...» (*WG*, 141). En este sentido, se autopresenta como una potencia creadora[6], vivificadora, que no sólo produce «nuevos mandamientos», sino, y esto es radical, que confía en el valor supremo y originario del juicio del líder

3. «Dann folgt daraus von innen her, nicht durch äußere Ordnung, die qualitative Schranke der Sendung und Macht seines Trägers» (*WG*, 655).

4. «Die Schöpfung einer charismatischen Herrschaft in dem geschilderten "reinen" Sinn ist stets das Kind ungewöhnlicher äußerer, speziell politischer oder ökonomischer, oder innerer seelischer, namentlich religiöser Situationen, oder beider zusammen, und etsteht aus her, einer Menschengruppe gemeinsamen, aus dem Außerordentlichen geborenen Erregung und aus der Hingabe an das Heroentum gleichviel welchem Inhalts» (*WG*, 661).

5. Cf. *WG*, 657: «Sie verhält sich daher revolutionär alles umwertend». No conviene perder de vista la connotación nietzscheana de estas aproximaciones.

6. «Es ist in diesem rein empirischen und wertfreien Sinn allerdings die spezifisch "schöpferische" revolutionäre Macht der Geschichte» (*WG*, 658).

elegido como creador de derecho[7], como forma libre y creativa de aplicación de los nuevos mandatos a la realidad social en la que interviene el carisma. En este mismo sentido, se dice que el carisma es *contrario a reglas* o que es *spezifisch revolutionär*, pues el juicio es lo que en todo caso limita y aplica la regla, y justo por eso no es derivable de ella. En la tensión entre el juicio y la regla se muestra la tensión entre el carácter general de la regla y el carácter concreto y particular de la realidad, a cuyas exigencias prioritarias responde creativamente el portador de carisma[8]. Todo esto no implica esencialmente la inexistencia de una estructura administrativa, sino que la forma de operar del líder carismático es la que Platón definiera como *Basileus* en su obra *El político:* «la legitimidad carismática es específicamente irracional en el sentido de ser ajena a reglas», frente a la «legitimidad burocrática», que es «específicamente racional en el sentido de vincularse a reglas discursivamente analizables» (*WG*, 141).

4. El carisma se impone por reconocimiento libre de los subordinados, pero también es autoimpuesto como deber por parte de los mismos[9]. En sí tiene la forma de la fe (*WG*, 657) en el líder. Específico del carisma es, por tanto, que su reconocimiento se sigue como un deber (§ 10, 141). Weber lo expresa en una frase llena de tensión. El carisma «coacciona al sometimiento interno a lo divino» (*WG*, 658). Las tensiones entre este reconocimiento libre y en cierto sentido moralmente forzoso se resuelven de múltiples formas que, desde luego, no excluyen la coacción por la fuerza. Pero en todo caso, como consecuencia del reconocimiento del líder carismático, se debe producir una mejora moral en el seguidor. Weber dice: «Esta fe en el hombre carismático revoluciona a los hombres desde dentro, y busca configurar las cosas y los órdenes sociales según su querer revolucionario» (*WG*, 657-658). Esta revolución interna es una *«me-*

7. Este punto es radicalmente importante, por cuanto lleva aparejada la conciencia de la inevitable apelación a la decisión, al momento, a la estructura actual del tiempo existencial de la comunidad. El texto de Weber dice: «Es gibt kein Reglament, keine abstrakte Rechtsätze, keine an inhen orientierte rationale Rechtsfindung. [...] Sondern formal sind aktuelle Rechtschöpfungen von Fall zu Fall ursprüngliche nur Gottesurteile und Offenbarung maßgebend» (*WG*, 141).

8. «Die spezifische charismatische Form der Streitschlichtung ist die Offenbarung durch den Propheten oder das Orakel oder der aus streng komkreten und individuelle, aber absolute Geltung beabspruchenden Wertabwägungen heraus gefundene "salomonishce" Schiedsspruch eines charismatisch qualifizierten Weisen» (*WG*, 657).

9. Esto puede producirse bien sea por «Ingabe an Offenbarung, Heldenverehrung, Vertrauen zum Fhürer» (*WG*, 140).

tanoia[10] der Gesinnung» (*WG*, 658), que se acredita en su poder transformador revolucionario al intervenir en el mundo.

5. El carisma debe producir algún tipo de consecuencias positivas entre los dominados. Ésta es una de las razones por la que la autoridad carismática es lábil. Pues sólo triunfa y se mantiene por la «preservación de sus fuerzas en medio de la vida» (*WG*, 656). Esto significa que, frente a la autoridad tradicional o frente a la burocrática, el líder carismático incorpora en mayor medida responsabilidad (*WG*, 656). Lo cual está en cierta tensión con: *a)* el carácter extraeconómico del carisma; *b)* el carácter divino de la misión; *c)* la ética de la intención que implica. Esta tensión se aclara mediante una definición nueva de los auténticos valores, generalmente vinculados a formas de salvación extraterrena, respecto de los cuales el hombre carismático ejerce su responsabilidad y la asume. Pero en la defensa de estos valores propios del carisma actúa según la *Gesinnungetik:* actúa y deja a Dios el cuidado de las consecuencias sobre los valores y las esferas de acción no directamente relacionadas con los valores centrales de la predicación carismática.

6. Esa referencia a la transformación interior determina en gran medida que los vínculos más profundos de esta dominación sean una comunitarización emocional (*emotionale Vergemeinschaftung*), lo que implica inicialmente la inexistencia de lo que Weber define como estructura burocrática o *Beamtentum*. Por eso lleva consigo desde el principio un radical refuerzo de las estructuras comunitarias de la sociedad en que aparece[11], junto con un aumento de la conciencia de una libremente aceptada pertenencia a la comunidad. Ésta es también la razón de que el carisma, en sus fases iniciales, fortalezca la conciencia social y muestre profundas afinidades electivas con el comunismo, «si nosotros entendemos por tal aquí la falta de un rendir cuentas en el uso de los bienes, y no la organización racional de los bienes de producción...» (*WG*, 660). La manifestación más precisa del carisma en este sentido es la falta del impulso hacia la propiedad particular individual. En cuanto que este carisma se aplica a la organización de los bienes económicos, surgen entonces las dimensiones

10. Es curioso que la expresión *metanoia* aparezca en la más antigua literatura apostólica con el significado de penitencia; esto es: de transformación para recibir la nueva doctrina de Cristo. En este sentido, también es frecuente esa *metanoia* como *charisma*. Cf. *Carta de Clemente a los Corintios* 8, 3; 15, 1; 9, 8; 16, 1; 19, 1; 16, 4, etc.; y Jaris 30, 3; 65, 2; 8, 1; 7, 4; etc.

11. Esta dimensión integradora-social del carisma ha sido puesta de manifiesto por la bibliografía (Ake, 1966, 1 y ss.).

socialistas propiamente dichas, como orden de las tendencias comunitarias.

7. El hombre dotado de carisma, y sus seguidores, están convencidos de una vocación, como misión o tarea interna. Esto significa que están dotados de una *Gesinnungethik*, que en último extremo desdeña las consecuencias económicas de su gestión[12], y sobre todo desprecia el cálculo propio de la economía de cada día, al menos cuando se trata de aspectos de la acción relacionados con las exigencias de la nueva *Gesinnung* (*WG*, 142). Por todo ello, se puede decir que el carisma implica siempre resistencia a la autonomización de la esfera económica. Para el carisma, la economía es siempre dirigida, no dirigente. Precisamente, la necesidad de que el carisma se dote de una administración está condicionada por la cada vez mayor influencia determinante de la esfera económica, que marca todas las dimensiones de lo cotidiano. Pero la comunidad necesita creer que esta administración, en última instancia, sigue carismáticamente dominada. Esto garantiza otra dimensión de los procesos carismáticos[13].

8. Weber ha defendido que «el carisma es el típico comienzo aparente de dominaciones religiosas (proféticas) o políticas (conquistas) pero se debilita ante las fuerzas de lo cotidiano tan pronto como la dominación se ha asegurado y, sobre todo, tan pronto ella adquiere el caracter de dominación de masas» (*WG*, 147). Las formas en que el carisma se estabiliza en un orden social son muy variadas. Pero siempre obedecen a una necesidad: la intervención en el mundo y sus realidades, intervención que legitimó inicialmente al *charisma* y que por eso es imprescindible mantener[14]. Por ello, el carisma debe construir un cosmos administrativo, como respuesta a los problemas de la acción intramundana. Es así como tendrá que atender a las «exigencias cotidianas normales de los órdenes sociales y de los cuerpos administrativos» (*WG*, 147). Precisamente esta inevitable intervención administrativa en el mundo, con carácter permanente, genera el problema de revitalizar el carisma, y sobre todo de garantizar la sucesión de las fuerzas carsimáticas en la cima del cuerpo adminis-

12. «Reines Charisma ist spezifisch wirtschaftsfremd. Es konstituirt, wo es auftritt einen Beruf im emphatischen Sinn des Worts: als "Sendung" oder inner Aufgabe» (*WG*, 142).

13. «Die Veralltäglichung des Charisma ist in ser wesentlicher Hinsicht identisch mit Anpassung an die Bedingungen der Wirtschaft als der kontinuerlich wirkenden Alltagsmacht. Die Wirtschaft ist dabei führend, nicht geführt» (*WG*, 148).

14. La tesis de Weber es muy clara: «Lebt das Charisma in und doch nicht von dieser Welt» (*WG*, 655).

trativo, como autoridad. Se trata de impedir que la administración, con su rutina, afecte al *charismatischen Kern* (*WG*, 147). Sin duda, estos procesos fuerzan a la conversión del carisma, dejando de ser un «don gracioso libre propio de tiempos y personas extraordinarias» para transformarse en «una posesión permanente de la vida cotidiana» (*WG*, 661). Y esto supone una modificación profunda de su naturaleza y de su acción específica.

9. El destino de la estabilización del carisma en Occidente, sin embargo, casi siempre se ha desarrollado «mediante la designación del sucesor por parte de los cuerpos administrativos cualificados y del reconocimiento de la comunidad» (*WG*, 143)[15]. No cabe duda de que esta solución exige, previamente, la definición de un estamento particular en el que se perpetúa y se elige al nuevo portador del carisma y, por lo tanto, alguna forma de distinción estamental entre laico y cuadro administrativo carismático o *clerc*[16]. Este último está definido ante todo por una «una regulación de su reclutamiento» que casi siempre consiste en «normas de educación y examen» (*WG*, 145), si bien estas normas tienen como función despertar o probar el carisma, y no tanto enseñarlo. Una forma esencialmente importante de estas reglas tiene un componente ascético (*WG*, 145). La clave de este componente ascético es «el aislamiento del entorno habitual y del influjo de todos los vínculos naturales de la familia [...] y siempre llevan consigo la entrada en un comunidad educativa particular» (*WG*, 677).

10. Una característica central de esta educación, mediante la cual se perpetúa la presencia del carisma en el mundo, es su oposición radical a la especialización propia de los órdenes sociales altamente burocratizados. Esto es lógico, dado que la finalidad de la educación consiste en despertar la interioridad del educando. Por lo tanto, no puede versar sobre alguna de las esferas especiales en las que se escinde la acción social en el mundo. Por el contrario, esta educa-

15. Este procedimiento no implica desde luego elección democrática, aunque toda elección tiene su base en estos procedimientos. Pues esta elección puede hacerse con todas las cautelas jurídicas. Desde luego no implica el derecho de mayorías, pues se trata de establecer la designación justa.

16. Cuando se lleva adelante la penetración mantenida del carisma en el mundo, dice Weber, se produce un hecho: «Die "Laien" der zur Präbendalisierung schreitenden Sendungen stehen dem Klerus, dem (mit "Anteil", *klehros*) beteiligten Mitglied des charismatischen, nun veralltäglicheten Verwaltungsstabes (Priestern der entstehenden "Kirche"), die "Steueruntertanten" den Vasallen, Pfründenern, Beamten des entsteheenden politischen Verbandes, im Rationalitätfall: "Staat" oder etwa den statt der "Vertrauensmänner" jetzt angestellten Parteibeamten gegenüber» (*WG*, 146).

ción ha de producir la transformación radical de la vida externa e interna, entendida como una totalidad. Una vez más, el ejemplo más típico lo presenta el cristianismo frente al saber pagano, tal y como se puede ver en los escritos apologéticos del siglo II. Desde luego, esta educación no especializada, que determina la vida completa del individuo, posee formas históricas muy variadas. Pero, desde los ritos de renacimiento para incorprarse a la comunidad de guerreros, hasta las formas modernas de *Bildung* (Bruford, 1975), lo esencial es que los rituales y los procedimientos educativos aspiran a ordenar la individualidad en su conjunto, en todas sus manifestaciones vitales, estableciendo distinciones sociales muy básicas, y de carácter aristocratizante [17].

III. LÍMITES DEL CONCEPTO SOCIOLÓGICO DE CARISMA EN WEBER

Sin embargo, por muy acrisolado que se nos presente este concepto ideal-tipo de carisma, el uso que de él hace Weber en sus análisis resulta a todas luces limitado. Hay dos tipos de razones para afirmarlo así. La primera es interna al trabajo weberiano. Sus conceptos-tipo son herramientas sociológicas que tienen como finalidad propiciar análisis de individualidades históricas concretas. Al ser empleado en analisis históricos concretos, los conceptos-tipo pueden exigir correcciones. Es más: no son herramientas hechas para ser verificadas en los momentos históricos individuales, sino antes bien (Weber, 1985-1986, 187-190 y 287), para mostrar lo específico de éstos en las diferencias y distancias con la realidad histórica. La segunda razón también emerge de la propia metodología weberiana. Pues la aplicación de las categorías sociológicas a la historia viene determinada por los intereses del investigador y desde su diagnóstico peculiar del presente (Weber, 1985-1986, 161-187). Weber, preocupado esencialmente por la formación de una política de responsabilidad (Schluchter, 1971,

17. El texto paradigmático de Weber es el siguiente: «Die genuin charismatische Erziehung ist aber der radikale Gegenpol der von der Bürokatie postulierten fachspezialistischen Lehre. Zwischen der auf charismatische Wiedergeburt gerichteten Erziehung und dem auf bürokratischenes Fachwissens gerichteten rationales Unterricht mitten inne liegen alle jene auf "Kultivierung" in dem früher besprochenen Sinn des Wortes: Umgestaltung der äußeren und inneren Lebensführung, gerichteten Artes der Bildung, welche die ursprünglichen irrationalen Mittel der charismatischen Erziehung nur in Resten bewahren» (*WG*, 677).

18 y ss.) en tiempos de la dominación burocrática, aplicó el concepto de carisma sobre todo en este contexto (*WG*, 667-669), desde luego muy limitado, aunque de excepcional relevancia contemporánea, una vez destruidas las ilusiones nietzscheanas de una aplicación más amplia del concepto de carisma, culminada la *Entzäuberung* general de Occidente. Sin embargo, el término por él forjado tuvo en el mundo contemporáneo un uso mucho más amplio que no fue previsto, por cuanto concentró en la actividad política todos los ideales de salvación tradicionalmente enquistados en el pensamiento carismático.

Esta aplicación contemporánea amplia del concepto ideal-tipo de carisma, que sobrepasa con mucho la figura del líder carismático de un organismo altamente burocratizado (partidos o Estado), es el que nos interesa a nosotros. En efecto, este concepto amplio de carisma, capaz de globalizar la actitud del hombre ante la existencia, resultó a la larga mucho más actual que el limitado que Weber preveía, ya que sirvió a la sociedad europea, y desde luego a la alemana, para enfrentarse a circunstancias excepcionales de su existencia. Y si esto fue así, sin duda se debió a que la penetración en Alemania de la cultura carismática era mucho más profunda de lo que Weber podía suponer. En efecto, los procesos de *Entzäuberung* habían sido firmemente rechazados en amplios contextos sociales y culturales desde el *Sturm und Drang* y el romanticismo inicial, y, desde luego, este rechazo a los procesos de racionalización técnica fue espoleado cada vez que la existencia de Alemania entraba en un momento crucial, desde las primeras guerras contra la república francesa revolucionaria [18]. Podemos decir que la categoría de *Entzäuberung* era más bien un *desideratum* que una realidad. Pensarlo como proceso irreversible fue un error de bulto tanto en Weber como en Kelsen. Deseo afirmar que si esta potencia cultural e histórica del carisma se mantuvo viva, fue entre otras cosas por la importante penetración de la filosofía fichteana en la cultura popular y oficial alemana.

Podríamos decir, por tanto, que el déficit fundamental del concepto sociológico de Weber, *en este punto*, reside en que apenas in-

18. Es altamente sintomático que esta oposición a la Ilustración fría se haya presentado siempre como un rechazo a la forma de la razón propia de la cultura francesa. Esta asociación, que es el antecedente de la polémica *Kultur-Civilization*, se da como una constante en la polémica de Lessing sobre el teatro, a la discusión Thomas y Henrich Mann, pasando por la obra de Herder, de Novalis y del Fichte de los *Rede an die deutsche Nation*. Pero, sin duda, lo central es aquí la denuncia de una forma exclusivamente técnica de razón, que conectará con el vitalismo vigente hasta la República de Weimar. Cf. P. Forman, 1984.

corpora explícitamente su reflexión sobre la modernidad cultural alemana. Sin embargo, esta «abstracción» sociológica viene en parte corregida por la atención weberiana a la modulación que sufre el carisma en momentos específicos de la modernidad europea. Se trata del papel del carisma en el luteranismo, en el calvinismo y, naturalmente, en las sectas protestantes que lo desarrollaron. Estas modulaciones de la religión reformada son de una importancia central para nuestro trabajo. Pues no cabe duda de que la concepción reformada del cristianismo constituye el humus más originario desde donde surge la especulación fichteana, y ofrece los marcos más determinantes de su pensamiento (Villacañas Berlanga, 1990).

1. *Carisma en el luteranismo.* Cuando Weber, en la página 717 de *Economía y sociedad,* comenta el carisma en el luteranismo [19] dice que reposa sobre un estamento, que despierta su carisma por el aprendizaje del análisis de las Escrituras, y que lo acredita mediante la formación del sentido comunitario de la Iglesia. Ese carisma es reconocido libremente por los fieles y produce el efecto de mantener la unidad comunitaria. Aquí reside el fundamento del derecho de elección de los sacerdotes por parte del pueblo. Naturalmente, el carisma, así entendido, se orienta hacia la vida interior del creyente, cuya intensidad y transparencia debe mantener con su persuación. Desde el punto de vista del poseedor, ese carisma reposa sobre la condición básica del predicador: su capacidad hermenéutica para el libre examen de la Escritura, buscando en ella el sentido capaz de mantener reunida a la comunidad de los fieles en relación con las exigencias del presente. Fichte asumirá estas posiciones no sólo en la defensa de los Edictos Völlmer, o en sus escritos sobre la *Freiheit des Denkens,* sino que lo hará sobre todo en el «Atheismusstreit» (Villacañas Berlanga, 2001, cap. 2).

2. *Carisma en el calvinismo.* Pero esta aceptación de la autoridad externa y mundana tiene un límite que fue puesto de manifiesto tanto por el luteranismo —en sus guerras contra el Imperio— como fundamentalmente por el calvinismo. Consiste en que tan pronto la autoridad civil impide esta predicación, o la libertad de conciencia respecto de asuntos de salvación, pierde automáticamente su carácter de autoridad querida por Dios. En este sentido, la comunidad libre y unida es un valor superior al orden político de la autoridad. «En

19. Aquí está ciertamente la diferencia central entre la Iglesia luterana y la calvinista: la Iglesia calvinista no tiene ningún tipo de poder carismático, ni interviene en modo alguno para la salvación (*WG,* 718).

tanto que los poderosos de la tierra no atenten directamente contra la conciencia moral y el honor de Dios, se acepta su poder, pues un cambio representaría solamente la sustitución de ellos por otros hombres tan pecadores y probablemente tan insenstatos como ellos. Pero estos poderosos no poseen ninguna autoridad que pueda constreñir la conciencia moral de cada hombre. [...] Esta atenencia externa, racional desde el punto de vista naturalista, y esta actitud interna frente al Estado, que han actuado y pueden actuar según los casos en sentido muy conservador o muy revolucionario, constituyen una condicion esencial de numerosas singularidades importantes dentro del mundo influido por el puritanismo» (*WG*, 675). Sin duda, el luteranismo entiende que todo cargo civil tiene también su respaldo carismático, en tanto que función. Y aunque esta premisa hace más difícil la distinción cargo-persona y proyecta sobre esta última las virtudes de aquél, cuando la autoridad reprime las posibilidades de la libertad de conciencia y de la libertad de palabra, que son formas de existencia de la comunidad, entonces pierde su carisma. Las situaciones extraordinarias en las que debe propiciarse la irrupción de un nuevo carisma político son justamente ésas: cuando el ejercicio de poder amenaza la salvación de la interioridad humana, de la *Bildung*, de la libertad interior, de la conciencia moral o de la *Gesinnung*. De ahí la peculiaridad de las relaciones entre religión y poder en esta cultura: alberga las posibilidades más conservadoras y las más revolucionarias. Con ello se reconoce que el derecho originario de la Reforma es el de la libertad de conciencia, independientemente de que sea o no el origen de todos los derechos humanos reconocidos en una ley[20]. Sin este trasfondo cultural no es comprensible la defensa fichteana del derecho a la Revolución en la *Contribución a la reforma del juicio del público sobre la Revolución francesa* (Villacañas Berlanga, 1987; Oncina, 1987).

3. *Carisma en las sectas*. Las tradicionales tensiones entre carisma e institución se mantuvieron en el seno de la Reforma impulsadas por el principio de libertad de conciencia reconocido como derecho central del creyente. Fruto de este proceso de oposición a la institución fue la emergencia de las sectas, que actualizaron las exigencias

20. Cf. para esto la nota de *WG*, III, 272, acerca de la polémica entre G. Jellinek (1927), Cassirer (1932, 333 y ss.), Schnur, etc. Ciertamente, el punto de la polémica que me interesa resaltar está recogido por Schnur: «die Gewissensfreiheit in der Tat als prinzipiell erstes Freiheitrecht im modernen Sinn zu bretachten ist» (cf. *WG*, III, 278). Para este tema cf. J. Schwartländer, 1995.

carismáticas de salvación a la largo de toda la modernidad. En cierto sentido, las sectas surgen de la conciencia de oposición entre carisma y mundo. Por eso, sugieren una separación del mundo mediante la libre asociación de sus miembros y la formación de una comunidad religiosa que disminuya al máximo las exigencias mundanas. En esta capacidad de alejarse del mundo y de asociarse libremente se acredita un carisma, una gracia especial. Una secta es una agrupación posible por la cualificación carismática de todos sus miembros. Esto es importante: la secta como institución no dispensa carisma religioso específico, ni bienes destinados a la salvación. Antes bien, ésta es el resultado del carisma de los miembros[21]. Por eso rechaza todo carisma dispensado desde una institución, política o religiosa. El individuo, delante de su conciencia particular, se cualifica como miembro de la secta (*WG*, 722). Desde aquí puede derivar el genuino contractualismo moderno, y sobre todo el de las colonias americanas. Pues la participación en las decisiones de la comunidad es lo que legitima al hombre en su califación personal. Pero una vez constituida la secta, resulta evidente el reconocimento del «principio de su incondicional soberanía comunitaria» (*WG*, 722).

En términos reales, esto significa que en las sectas, frente al luteranismo, no existe un *Amt*, un *Stand* caracterizado por el carisma de la palabra. Cualquier miembro de la comunidad puede poseerlo[22]. De hecho, esto es una mera consecuencia del sacerdocio universal del cristiano, ya implícito en el luteranismo. Pero lo importante es que en el seno de este pensamiento reformado radical se abre paso una «administración inmediatamente democrática» que testimonia la tremenda afinidad electiva entre las sectas y el pensamiento democrático (*WG*, 724), pero también testimonia la genuina vinculación entre pretensiones aristocratizantes y sociedades democráticas. La democracia de la secta es posible como ordenación interna de la agrupa-

21. *Sekta* es, para Weber, «ein Verein der religiös voll Qualifizierten und nur ihrer sein will, nicht wie eine Kirche eine Gnadenanstalt die ihr Licht über Grerechte und Ungerechte scheinen [...] Die Sekte hat das Ideal der "ecclesia pura" (daher der Name Puritaner)» (*WG*, 721). Esta noción de secta siguió operando en la Ilustración, como han destacado importantes autores como Koselleck. Sin embargo, esto no impide mantener que lo específico de la Ilustración reside en esta tendencia que abre la secta a una interpretación universal de su potencial emancipador. Que esta universalización no fuera lograda significó el fracaso de unas minorías que, en cierto modo, permanecieron en su estructura de secta como consecuencia de ello.

22. Esto es lo que sucede ante todo entre los cuáqueros. El servicio divino para ellos consiste en «la tranquila esperanza de que el espíritu de Dios descienda en un día determinado sobre uno de los miembros de la comunidad» (*WG*, 724).

ción de los elegidos. Estas tendencias aristocratizantes naturalmente se pierden cuando la democracia pasa a legitimarse desde el derecho natural y, por tanto, a universalizarse. Lo específicamente protestante de estas sectas es su axioma del número limitado de los salvados; esto es: su rechazo de todo tipo de impulso universalista[23]. Aquí tiene su oposición más precisa la noción de secta frente a la Iglesia. Pues una Iglesia, independiente de los medios de salvación y de carisma característicos, siempre se defiende como una institución con pretensiones universales de salvación.

4. *La interpretación universalista de la emancipación: la Ilustración.* Con estos elementos propios de la modernidad, podemos referirnos brevemente a los procesos básicos por los que se constituye la razón moderna, al hilo de la obra de R. Koselleck. Pues bien, luteranismo en sentido eclesiástico universalista (principio de libertad de conciencia extendible a todo hombre y principio de carisma por la palabra constitutivo de la comunidad), calvinismo (principio de resistencia contra el poder político si atenta contra la salvación) y democratismo contractualista (los cualificados por el carisma constituyen una democracia, sea en el seno de la secta, sea en el seno de la logia) fueron otras tantas herencias que la conciencia religiosa legó a la conciencia moral de la Ilustración. Esta herencia hubo de ser asumida desde estructuras de conciencia dominadas por el principio de universalidad, paulatinamente conformado por los movimientos unificacionistas cristianos de la modernidad, en los que se forja la filosofía de Spinoza, de Locke, de Leibniz y posteriormente de Kant. Las exigencias universalistas de aquel cristianismo unitarista, propuesto por la filosofía moderna desde Bacon, cristalizaron desde luego en la nueva razón moral. La vieja oposición religión-poder tiránico se renovó en la crítica moral al despotismo que había florecido en el siglo XVIII. Olvidadas las dinámicas de guerra civil religiosa que experimentó Europa en el siglo XVII, la violencia dejó de ser la coartada fundamental del Estado despótico, y así dejó de apelar a la legitimación que le había brindado el modelo hobbesiano. La moral universalista, que sustituía a la religión sin los peligros

23. De ahí que una tradición política fundada en esta variante de la democracia, en el contexto de las sectas, siempre haya entendido la política como un asunto de los mejores, de los que han decidido libremente fundar una comunidad política, y no como algo abierto a todos los hombres. Ésta es la base que explica todos los análisis de la política en los Estado Unidos y que tan sorprendentemente ha analizado Hannah Arendt (1988). Pues todo se deriva del principio de que la política es una participación libre, no universalista y de los que se reconocen dotados del mérito de brillar en público.

aparentes de discordia civil[24], de nuevo exigió publicidad y derecho a la crítica. La tesis de Koselleck (1978) está convenientemente acreditada en este sentido.

En efecto, el repliegue de la conciencia religiosa a la esfera privada (paradigmático tras el Edicto de Nantes) dejó al poder civil al amparo de toda crítica religiosa. La sectas debían estar a favor de la separación Estado-Iglesia y de la tolerancia, puesto que eran instituciones privadas ajenas al poder político. Sin esta privatización de la conciencia religosa no se explica el fortalecimiento económico de la burguesía, ni su alejamiento del poder político, que pronto se tornará absoluto y despótico. Sólo la transformación de la conciencia cristiana moderna en conciencia moral universal permitió de nuevo la emergencia de la crítica. Esta transformación tiene un lugar paradigmático en la «Confesión del Vicario Saboyano» del *Emilio,* asumida íntegramente por Kant. Condición de estos procesos fue la convicción no sectaria de una conciencia moral de potencial universalidad. Esto a su vez produjo una necesidad de emancipación para las capas medias de la comunidad, y la consideración no sectaria de todo hombre como dotado de derechos internos. Así se aplicó la crítica a los regímenes despóticos ilustrados, pendientes de una guerra continua de afirmación de la razón de Estado (Villacañas Berlanga, 1999a, cap. 1). De esta forma se renovó el diagnóstico de que el poder estatal despótico era un obstáculo a la salvación del hombre, ahora transformada en el sentido laico de la *Bildung,* como perfección moral-cultural. Así surgió una necesidad de reordenar un poder civil que respetara esas exigencias, lo que no podía hacerse sino desde instancias democrático-universalistas. Éstas se expresaron inicialmente desde propuestas contractualistas, que jugaban bien en el contexto de las sectas, pero que, desde la nuevas exigencias universalistas, no se podían abrir paso en el terreno político sin profundas antinomias —la distinción entre voluntad general, voluntad de todos y voluntad de la mayoría resultó a la postre un *puzzle* que la teoría política ilustrada no supo resolver—. El modelo que había funcionado bien sobre la estructura de la secta, en las sociedades de las colonias norteamericanas, presentaba serios problemas en los Estados continentales europeos.

Por eso, pronto el pensamiento puso de manifiesto las contradicciones internas del contractualismo, tanto *a principio* como *a termi-*

24. Al menos con anterioridad a su forma específica como guerra civil en la Revolución francesa y como guerra nacional entre los pueblos que resisten al Imperio de Napoleón.

ne; tanto por el lado del individualismo de base como por el lado de la dificultad de constituir una comunidad cohesionada. Pero esta contradicción era fruto de otra más profunda. El movimiento democrático consistió en una síntesis entre el principio aristocratizante de la secta, como organización carismática democrática radical, y el principio comunitario de Iglesia, como comunidad universal con exigencias de salvación y de *Bildung*. Ambos modelos eran profundamente contrarios. Cuando la traducción del individualismo sectario a Derecho natural contractualista fracasó en su capacidad ordenadora de la sociedad (en Fichte se ve claramente en el *Fundamento de la doctrina del derecho*), entonces se propugnaron otras formas de ordenación social que resultaron muy cercanas a los otros modelos de comunidad moral vigentes: no en la línea constitutiva de las sectas, con su individualismo de base, sino en la línea de la Iglesia, como *Gemeinde* con pretensiones universalistas de salvación de los hombres unidos por la palabra sagrada común. Éste era ya el suelo del comunitarismo nacional. Del juego reunido de estos dos principios —aristocracia de los mejores, ideales de salvación universal de la comunidad nacional— surge el fondo más trágico de la filosofía de Fichte, sus más profundas escisiones. Y este juego trágico caracteriza las formas contemporáneas de la presencia del carisma, hasta sus versiones más recientes, como la orteguiana de *La rebelión de las masas*.

5. *La glorificación carismática de la razón*. Estoy desarrollando la conocida tesis de Weber de que ese complejo de pensamiento religioso, surgido al hilo de la Reforma, conformó la noción de razón moderna, sobre todo en los aspectos prácticos que nos ocupan. Pero esto significa *sobre todo* que la razón moral no sólo heredó aspectos de contenido de la crítica religiosa reformada, sino que heredó su presentación como *fuerza carismático-revolucionaria*. La secularización de las exigencias de las religiones reformadas forjaron lo que Weber llama «la glorificación carismática de la Razón, [...] la última forma que ha tomado en general el carisma en su camino pleno de destino» (*WG*, 727). Pues bien, Fichte ha sido testigo como nadie de esta glorificación carismática de la razón. Para ello ha profundizado en la teoría ilustrada de la razón, tanto en sus exigencias comunitario-universalistas como en el diseño de sus formas carismáticas de presentación. De hecho, la evolución de su sistema puede entenderse como una paulatina sobredeterminación de la teoría de la razón ilustrada por ciertos rasgos que hemos visto anteriormente pertenecientes al concepto ideal-tipo de carisma y, sobre todo, al propiamente acreditado en la tradición reformada. Lo peculiar de su ensayo reside en la aguda sensibilidad para la situación crítica de su presente y en las

tareas que la razón carismática debe solucionar. Fichte, así, surge como el principial reconstructor de la glorificación de la razón moderna como razón coherentemente carismática. Por eso reclamó para la filosofía el papel soberano en la sociedad, y no sólo el regulador, como había hecho la crítica kantiana.

IV. CARISMA ANTIGUO Y MODERNO

Weber había defendido que el carisma era el poder revolucionario más fuerte en las épocas vinculadas a la tradición[25]. En este sentido, la nueva revelación carismática se opone a las *alte Gesinnugen* trasmitidas por la tradición, a las viejas formas de conducta, a las costumbres y a los hábitos cosificados[26]. Ahora bien, Fichte no trabajaba en un mundo anclado en la tradición, sino que invocaba específicos antecedentes de lo que era su más firme disolvente: la razón. Para la época, el uso externo de la razón ilustrada había producido el hundimiento de la sensibilidad, la pérdida de creatividad, la ruina de las instancias de la interioridad y del sentimiento, incluida la creencia religiosa, el estancamiento de los ideales sociales de emancipación y de comunidad libre, etc. Éstos eran los frutos de la razón ilustrada, rebajada por Hegel a entendimiento: cosificación, estancamiento, muerte del espíritu frente al poder de la letra. Sin duda, los propios ideales burgueses no encontraron en los moldes de la razón ilustrada una herramienta poderosa para su realización. Por ello, debían realizarse por la irrupción de otras potencias creadoras.

Aquí surge la pregunta central de nuestro ensayo y de Fichte: en épocas vinculadas ya a la razón, ¿cómo puede irrumpir el poder re-

25. Esta tesis basta para oponer de la forma más certera a Weber y Habermas. Mientras que, para Habermas, la ruptura de las épocas tradicionales produce *per se* energías racionales capaces de integrarse en una serie evolutiva, la ruptura de la tradición en Weber únicamente se puede comprender como un hecho puntual, pues esa ruptura se produce por irrupción de sentido del carisma. Éste, como tal, es un hecho altamente dependiente de la conciencia religiosa, de las condiciones, de las tradiciones. Las irrupciones de carisma no pueden ser ulteriormente sometidas a la serie evolutiva de la razón. Antes bien, apuntan a otra cuestión radicalmente distinta de la racionalización: son época de creaciones de valores materiales. ¿Se entiende ahora por qué Habermas no ha querido nunca entrar en el fenómeno Nietzsche?

26. De hecho, el par tradición y carisma se vuelve a analizar en *WG*, 679. Todo el capítulo IX, «Herrschaftssoziologie», es una refundición del capítulo III, «Die Typen der Herrscahft». Cf. también para todo esto los «Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie», vol. 1, p. 270.

volucionario del carisma? No desde luego como potencia inmediatamente irracional, sino como *transformación* o redefinición de esa misma *ratio* a partir de exigencias derivadas de un diagnóstico racional acerca del presente y de conectar con exigencias intactas y no realizadas expresadas en su origen. El carisma sólo podía surgir desde exigencias racionales derivadas de la autocomprensión histórica del presente. Creo que las peculiaridades que incorpora la forma de pensamiento carismático-idealista, tras el fracaso de la razón ilustrada, derivan de otros tantos aspectos del diagnóstico acerca de las causas de este mismo fracaso. En esta medida, la irrupción carismática se autocomprende como necesaria y se racionaliza como único camino de cumplimiento de los ideales no conquistados por la razón ilustrada, pero depositados en ese origen de la modernidad que encarnó el momento carismático de la religión reformada.

La actuación de la *ratio* ilustrada se valora como fracaso por su incapacidad para ordenar todos los aspectos de la vida sensible (ciencia, técnica, arte, economía y Estado) desde las exigencias de una comunidad moral universalista y, al mismo tiempo, aristocratizante. La época post-ilustrada situó los límites internos de su propia *ratio* en este hecho: que la razón kantiano-ilustrada, escindida entre el público y la masa, entregó a la conciencia individual del particular la última instancia de la defensa de la razón moral. Esta razón moral encontró individuos capaces de hacerla funcionar en la conducción de las masas, pero entonces ya era una razón moral abstracta, dejada en manos de una intepretación política inmediata. Así, la moral inauguró la época del Terror, la lucha moral entre individuos, que Hegel denunció como vanidad de la moral abstracta. Ese desenlace de la *ratio* —una nueva guerra civil y un nuevo terror— ofrecía justo lo que la nueva razón habría de evitar. La filosofía idealista de Fichte se especializó en un afán por cortocircuitar ese resultado francés de la razón ilustrada.

Para Fichte siguieron en pie las metas de la Ilustración, la emancipación universal, la igualdad y la libertad. Pero se adujo una transformación. Ahora resultó básico el carácter radical de la comunidad moral, no entregada *en su uso histórico* a la conciencia individual, sino a la conciencia privilegiada del *Gelehrte,* del sabio, acreditado también —como el antiguo hombre de Iglesia— por su capacidad de mantener unida la comunidad moral. En lugar de dar una interpretación política inmediata a esa moral, se propusieron las mediaciones culturales, económicas, éticas y religiosas, y sólo en último extremo se abordó el tema del poder político. Pero, sin duda, lo más peculiar de la redefinición de la conciencia carismática post-ilustrada es que, arrui-

nadas las ilusiones del uso público de la razón, construido entre iguales y libres, la razón se presenta bajo la figura del *Gelehrte*, del hombre máximamente atento a las exigencias de la razón y al modo histórico de resolverlas. En este sentido, la legitimación del sabio carismático consiste en que es una garantía del progreso de la historia, ya que monopoliza y asegura el carácter creativo del presente. Fichte, además, ha racionalizado la necesidad del carisma desde una peculiar ontología (Fichte, *Werke,* V, 442, 448, 453, 454) de la razón moral concreta, entendida como la existencia histórica de lo divino en el sabio[27]. Esta figura, entonces, debe presentarse en la época de la crisis postrevolucionaria, en aquello que Fichte llamó época de la pecaminosidad consumada.

V. FICHTE Y LA RAZÓN CARISMÁTICA

En Fichte son claramente señalables todos los detalles del ideal-tipo «carisma», aplicados ya no a la actividad de la religión, ni a la ciencia, sino a la actividad de la filosofía. En este sentido, la filosofía asume la forma en la que actuó la religión cristiana reformada en la modernidad. Como ya he dicho antes, la razón moral asume el papel que lo divino juega en cualquier pensamiento carismático. De hecho, en esa razón moral se ve lo divino mismo. Por eso la concreción fichteana de los diez detalles del ideal tipo de carisma, ya formulados en nuestro primer punto, está condicionada por lo específico del origen cristiano reformado de la cultura moral idealista —expuesto en el punto tercero— y por su interpretación universalista ilustrada —expuesta en el punto cuarto—. Este modelo cristiano exige, ante todo, que la divinidad existe según la forma de un yo[28] y que, por tan-

27. Ésta es una de las tesis más indiscutibles de Fichte. No sólo se expone en el *Gobierno divino del mundo,* sino más decididamente en *Aus einem Privatschreiben.* En este sentido, Fichte no quiere ser teólogo sino hombre religioso: quiere analizar a Dios en relación con los seres finitos. «Jeder Glaube an ein Göttliche, der mehr enthält, als diesen Begriff der moralische Ordnung, ist insofern Erdichtung und Aberglaube» (*GA,* I, 6, 388) . Resulta claro que estas tesis no fueron abandonadas por Fichte nunca. Cf. la relación entre Dios y el género humano como su existencia en Fichte, *Werke,* V, 448, 450, 457; VI, 362-363.

28. La divinidad es definida por Fichte como «una conciencia en la que todo estaría puesto por el mero ser puesto del yo» (*GA,* I, 2, 390). Esta divinidad no puede ser autoconsciente más que en la forma del Yo finito. En este sentido, el Yo finito ofrece la autoconciencia de la divinidad, pero sólo porque está traspasada por ella como una dimensión de su síntesis finito-infinito (*GA,* I, 2, 392, 407).

to, todo lo que pueda presentarse como divino debe darse en la inmanencia de la interioridad humana, debe constituir «un *Factum* que se presenta originariamente en nuestro espíritu» (*GA*, I, 2, 362). Ésta es la base del postulado del yo como punto de partida absoluto de la filosofía[29]. Por eso, Fichte, como resulta obvio, se muestra especialmente sensible a los elementos del carisma cristiano-reformado que hemos definido[30].

1. El idealismo fichteano, más que cualquier otra cultura filosófica, ha puesto de manifiesto el carácter elitista, heroico (*GA*, I, 5, 175) y extracotidiano de la filosofía. En este sentido, ha recogido las exigencias heroicas del cristianismo, desde la modernidad, vinculadas a las necesidades aristocráticas de las sectas protestantes[31]. Ésta es la diferencia entre la cultura ilustrada y la idealista: que la primera marca una continuidad entre mundo de la vida y filosofía, mientras que la segunda traza una severa frontera entre el mundo de la vida y el mundo de la filosofía, ahora vertido en un *pathos* religioso[32]. La aguda polémica entre realismo e idealismo obedece a esta diferencia entre cotidianidad y extracotidianidad. También la diferencia entre filosofía popular y sistema idealista tiene así su base[33]. La primera viene caracterizada por la retórica y aspira a mantener unida la

29. «Darum muß man der Philosophie notwending vom Ich ausgehen» (*GA*, I, 2, 427). Cf. también el siguiente texto: «Es soll demnach, so gewiß es ein Ich ist, das Princip des Lebens, und des Bewußtseyns lediglich in sich selbst haben. Demnach muß das Ich, so gewiß es ein Ich ist, unbedingt, und ohne allen Grund das Princip in sich haben über sich selbst zu reflektieren» (*GA*, I, 2, 406-407).

30. Cf. sus declaraciones sobre crítica y filosofía en *GA*, I, 6, 55, pero de manera más concreta cf. las tesis sobre las relaciones Iglesia-Estado en el sexto capítulo de su *Contribución a la rectificación del juicio del público sobre la revolución* (*GA*, I, 1, 371 y ss., y luego sobre todo la p. 391). Sobre el luteranismo como una religión con un aparente estamento de sacerdotes, cf. *ibid.*, 382. Sobre el aspecto universalista de la Iglesia, cf. *ibid.*, 384. Todos los miembros de las diferentes Iglesias están, sin embargo, en relación de derecho natural, vale decir, unidos por vínculos contractuales (*ibid.*, 384). Se reconoce así el contractualismo como el principio de la secta (*ibid.*, 385-386).

31. Cf. *GA*, I, 5, 444: «den Grundgedanken des Christenthum, wie ich glaube, und meiner Philosophie-Heldensinn, und die unausprenchliche Ruhe, welche derselbe über sein Leben verbreiten müßte».

32. Así, en *Über den Unterschied des Geist und Buchtaben* (*GA*, II, 3, 327): «die trascendentale Philosophie, durch eine gänzliche Wiedergeburt, uns in eine neue höhere Welt einführen».

33. Cf. *GA*, I, 2, 396, nota. «Eine Philosophie, die an allen Enden, wo sie nicht weiter fortkommen kann, sich auf eine Thatsache des Bewußtsein beruft, ist um weniges gründlicher, als verrufene Popular-Philosophie». Cf. también pp. 363-364: La filosofía popular se detiene en hechos de conciencia, la idealista demuestra que tienen que ser tales. En este sentido, aquélla se detiene en el yo empírico. El idealista, que llega a la autoconciencia, aproxima el yo empírico al yo puro (*GA*, I, 2, 383).

comunidad. La filosofía popular no es un medio específico de búsqueda de la verdad, sino de comunicarla. La búsqueda y el hallazgo es un asunto de filosofía sistemática y esotérica. Hay multitud de lugares donde se expresa esta oposición del filósofo a la mayoría de los hombres[34].

2. El diagnóstico que Fichte hace del presente será, a lo largo de toda su existencia, el de la caída moral —*Verfall*[35]—, el de la pecaminosidad consumada[36]. La filosofía será la única fuerza de salvación y sólo si se trata de filosofía idealista; esto es: sólo si ha brotado de la libertad moral y del carácter absoluto de la subjetividad libre que la encarna con plena autoconciencia.

3. Ciertamente, la voz carismática de la razón se escucha por un reconocimiento (*Anerkennung*) libre. Ahora bien, desde el postulado del *Geist,* este reconocimiento tiene que darse mediante un viaje a la interioridad[37], y su órgano esencial es la autoconciencia. Ganar esta misma autoconciencia es la única forma de ser yo y, por tanto, de ser hombre-filósofo, de existir realmente[38]. Las diferencias entre los hombres son diferencias de autoconciencia. La dimensión práctica de esta autoconciencia es obvia (*GA,* I, 2, 399). Iniciar el viaje desde esta conciencia empírica inmediata, hasta llegar a la autoconciencia, es un deber absoluto respecto de la razón, respecto de lo divino en nosotros, respecto del yo puro-moral que reside en nuestra subjetividad. En este sen-

34. Cf. *GA,* I, 2, 326, nota. La diferencia entre estos dos dominios es finalmente moral: «Wer hierüber noch nicht einig mit sich selbst ist, der verstehet keine gründliche Philosophie, und er bedarf keine. [...] Zum Philosophieren gehört Selbstständigkeit: und diese kann man sich nur selbst geben». Quizás el filósofo está caracterizado por el amor a la verdad. Este hecho es analizado en la *Predigt* de 1792 con todas sus consecuencias. Para entrar en el estamento de los sabios se require *Geist der Wahrheit,* (*GA,* II, 2, 152). Este espíritu de la verdad es un regalo de divinidad, pero sólo como disposición (*GA,* II, 2, 158).

35. El concepto aparece en *Crítica de toda revelación* (*GA,* II, 55, 56, 62). Cf. *GA,* II, 2, 50; la tesis del libro entero es que, en efecto, lo que pueda hacer salir al hombre de la caída moral no es la revelación, sino la razón y la filosofía, que se muestra capaz de conocer la ley moral.

36. Existe una continuidad en la forma en que se expresa el joven y el viejo Fichte. Para los vicios de la época, cf. *Zuffalige Gedanke* (*GA,* II, 1, 104); *Beitrag zur Berichtigung* (*GA,* I, 1, 354-355); pero la sustancia de la tesis se repite en muy diversas formas de denuncia de la época (cf. Fichte, *Werke,* V, 403-406; V, 436, 439, 495-496; VII, 23; VII, 27-31; VII, 272).

37. «Denn so lange, bis das Gebot aus meiner ganzen Person heraus in die äußerer Welt eintritt, bin ich meinem Gewißen dafür verantwortlich [...] sobald das Gebot aus meiner Person heraus in die Welt eintritt, habe ich nicht mehr zu sorgen, denn es tritt an ein in die Hand des ewigen Willens» (*GA,* I, 6, 302).

38. «Das Ich ist nur insofern; inwiefern es sich seiner bewußt ist» (*GA,* I, 2, 260).

tido, todos nos sometemos libremente a la razón como lo divino en nosotros[39]. El *absolute Machtspruch*, la exigencia absoluta de poder de la razón, dice sólo una cosa: someter el no-yo —sea naturaleza, individuo, sensibilidad, historia cosificada— hasta reunificarlo con el yo puro (*GA*, I, 2, 301)[40]. Para ello, el sistema del hombre es el sistema de las acciones del espíritu finito. La idea es que el filósofo puede intervenir en la totalidad del mundo justo por su autoconciencia sistemática. El sistema, por lo demás, se impone desde su propia evidencia interna. A él nos sometemos. Y este autosometimiento libre se nos impone con un sentimiento de coacción respecto a una acción determinada en cada caso (*Gefühl des Zwanges zu einer bestimmten Handlung*) (*GA*, I, 2, 378), con una conciencia de la necesidad de los procesos (*W. L. Nova Methodo*, *GA*, IV, 2, 20) de la subjetividad dejada a su libre despliegue[41]. La reflexión con la que trabaja el filósofo es libre (*GA*, I, 2, 256), desde luego, pero lo que descubre el filósofo tiene que presentarse bajo la forma del sentimiento de coacción y necesidad[42].

4. También Fichte cree que la filosofía es la única actividad que puede regenerar al hombre desde dentro. Se trata de la divisa que viene rodando desde época de Hamann y que nos habla de la salvación del hombre completo: «La doctrina de la ciencia debe apurar al hombre entero; de ahí que ella pueda captarse sólo con la totalidad de su capacidad entera» (*GA*, I, 415). Pues bien, la filosofía idealista es la única que puede ofrecer un sistema del hombre[43]. Ser un hombre completo es el fin supremo (*GA*, I, 5, 291). Por lo demás, en su etapa madura se mantienen y se precisan estas teorías[44].

39. En el viaje de la autoconciencia reconocemos los *Machtspruch der Vernunft* (*GA*, I, 2, 268).

40. Cf. *GA*, I, 3, 30, donde esta reunificación —*absolute Einigkeit*— de los hombres es la constitución de una genuina comunidad —*Gemeinde*—, que representa la existencia de Dios en la Tierra. Ahí reside el aparente jacobinismo de Fichte: que la ley de esa comunidad es «la completa unidad de todos sus miembros» (*GA*, I, 3, 44).

41. Véase *GA*, I, 2, 426. Cf. este texto: «Ich bestimmt das Reflexions-Vermögens, und dadurch enstehet das Gefühl eines Zwanges» (*ibid.*, 431).

42. El texto más canónico es *GA*, I, 5, 308. Estructuralmente es importante este texto, que mezcla sentimiento de libertad y de necesidad: «Das Sittegesetz gebietet absolut, und drückt alle Naturneigung nieder. Wer es so sieht, verhält zu ihm sich als Sklav. Aber es ist zugleich das Ich selbst. Es kommt aus der innern Tiefe unserns eignen Wesen; und wenn wir ihnem gehorchen, gehorchen wir doch nur uns selbst».

43. Cf. *GA*, I. 2, 424, donde se muestra que el sistema de la filosofía de hecho «es kommt durch dieses System Einheit und Zusammenhabg in den ganzen Menschen, die in so vielen Systemen fehlen».

44. En efecto, para la *Darstellung der Wissenschaftslehre. Aus den Jahren 1801-1802* (1977, 16) se dice que no se puede tener la *W. L.*, sino llegar a ser ella misma.

5. La filosofía como actividad tiene que probarse en el mundo[45]. En este sentido, Fichte deriva todas sus tensiones de la inevitable dimensión intramundana de las exigencias de poder de la razón. Lo peculiarmente carismático de esta razón es su exigencia de penetrar la totalidad del mundo[46]. En efecto, allí donde irrumpe el carisma, la escisión de la esfera de acción a la que tiende inexorablemente toda sociedad queda amenazada. Por eso, los poderes que funda el carisma son totalitarios y por eso la rutinización del carisma implica reemprender el proceso de diferenciación de las esferas. Ésta es la teoría de la *Herrschaff der Vernunft,* de la soberanía de la razón, pero también de su dominio[47]. Pues sus exigencias de poder son absolutas e incondicionadas. Las instituciones del Estado, de la ciencia, del arte, de la propiedad, etc., son «medios para la promoción de la soberanía de la razón» (*Mittel zur Beförderung der Vernunftherrschaft*) (*GA,* I, 5, 261). Como es lógico, se sigue hablando todavía de la subjetividad que se propone ideales, como en la Ilustración[48]. El ideal, desde luego, garantiza que la tensión entre el yo y el mundo devenga infinita[49]. Pero la consecuencia de ello es la eternización de esa soberanía de la razón, la emergencia del sueño de no transformarse nunca en rutina. Ésta es la clave del asunto que dio tanto que hablar, de la antinomia entre el espíritu y la letra.

Este punto determina un problema esencial: el juego de los ideales en el tiempo, la determinación de las tareas concretas del dominio del mundo por el ideal. Lo importante es que esta incorporación del

Es un saber que debe encarnarse en el propio hombre, que no puede aprenderse desde fuera. Com bien dice K. Nagasawa (1989, 351): «In diesem Sinne ist die Wissenschaftlshere die Umbildung des ganzes Menschen».

45. Cf. *W. L. Nova Methodo,* IV, 2, 97: «Die Objekte der Welt werden durch alle Vernunftgesetze bestimmt, gehen durch alle hindurch; die Vernunftgesetze drücken sich in der Welt ab. [...] Gott hingegen kann man nicht bestimmt denken [...], sondern man muß ihn blos annehmen. Und in diesem Sinne hat Kant recht, wenn er sagt: von Gott ist keine objektive Erkenntnis möglich, sondern nur von der Welt».

46. Cf. *GA,* I, 2, 397: «Offenbar in der Forderung, daß alle Thätigkeit der des Ich gleich seyn soll, und diese Forderung ist im absoluten Seyn des Ich gegründet. Die Thätigkeit liegt in einer Welt, in der alle Thätigkeit der des Ich wirklich gleichen würde, und ist ein Ideal».

47. Cf. 211, pero sobre todo 246: «Er will daß die Vernunft, und nur sie, in der Sinnenwelt herrsche».

48. En efecto, la penetración total del mundo por la razón es el ideal (*GA,* I, 2, 403).

49. «Das unbestimmte Streben uberhaupt ist unendlich. [...] Dennoch schwebt die Idee einer solchen zu vollendenden Unendlichkeit uns vor und ist im Innersten unsers Wesens enthalten» (*GA,* I, 2, 403).

tiempo histórico con sus exigencias completas tiene que reconocerse igualmente en la libre autodeterminación del yo-filósofo. Esto supone una concreción de la autoridad de la razón en el tiempo, una pretensión de disposición plena del tiempo[50]. Mediante esta concreción, la subjetividad se torna personalidad moral en el tiempo y se carga de deberes concretos[51]. Ser individuo sólo es posible desde este concepto general de subjetividad y de deber racional material y concreto[52]. La concreción de las órdenes de la razón se deben reconocer como mandatos internos al individuo. Cada uno de estos mandatos (*GA*, I, 5, 144-145) se presenta a la subjetividad dotada de sentimientos[53] conformando la conciencia moral (*Gewissen*)[54], dotando la vida subjetiva de certeza (*Gewißheit*) (*GA*, I, 5, 285-286 y 300) y haciendo transparentes sus convicciones morales (*Gesinnung*) (*GA*, I, 5, 33, 237, 247, 249, 251, 259, 275, 278, 296, 300, 303, 305, 314, 427, 429). En esta estructura de sentimientos se muestra el cumpli-

50. Este problema surgirá de manera decisiva en los *Destino del sabio* de 1805 y 1811, para definir la noción de Idea (Fichte, *Werke*, VI, 337; VI, 63), la noción de esferas de acción (*Werke*, VI, 370, 371; VI, 62; V, 392; XI, 152-153), la acción histórica como síntesis del mundo sensible con el mundo de las ideas, suprasensible por la mediación del sabio.

51. *W. L. Nova methodo*, IV, 2, 250-251.

52. Creo que no se ha apreciado la doble existencia de la teoría del individuo en Fichte. En la *Rechtlehre* la individualidad se deriva desde la inevitable manifestación de la razón en el cuerpo. De ahí las garantías que el Estado debe dar a un cuerpo racional. Pero la *Rechtlhere* asume como básico el derecho a ese cuerpo y a sus sistemas de desarrollo y seguridad. Esto hace que la hipótesis del derecho tenga un punto de partida a-moral. Realmente, esto sólo es posible por la falta de conciencia de los individuos respecto de su origen en las apelaciones a la libertad que le hace la comunidad. En la *Sittenlehre*, sin embargo, los individuos surgen como individuos morales desde la conciencia concreta de su deber moral materializado en el tiempo. Con ello la hipótesis egoísta del derecho no se plantea. El que la asume es por desconocimiento de la la dimensión social y moral de su individualidad. El sabio se legitima en cuanto que conoce todo esto. Cf. para la comunidad moral W. Weischedel (1962, 17) (*GA*, IV, 2, 248 y 251). Cf. H. J. Verweyen (1962, 141-165).

53. Sentimiento es la instancia inapelable por la que lo divino aparece en el hombre. Cf. *W. L. Nova Methodo*: «Wahrheit des Rechts, Sittlichkeit, und des Begrifs von Gott gründet sich auf das Gefühl des Strebens, aus beyden folgen Vorstellungen, die objetiv und subjektiv wahr sind» (*GA*, IV, 2, 96). Para que sean tales tienen que considerarse a la vez libres y coactivos, «objetiva y subjetivamente necesarios, esto es, dependientes de nuestra razón» (*idem*, IV, 2, 97).

54. Sobre la *Gewissen*, cf. *GA*, I, 5, 33, 138, 146, 153, 157, 159, 161, 163, 180, 190, 197 y ss. «Das Gewissen ist es, das in jeder Lage des Lebens, wenn wir nur dasselbe befragen, uns entscheidend sagt was in dieser Lage unsere Pflicht sey, das heißt, was wir in derselben zur Beförderung jenes Zweck aller Vernunft beizutragen haben» (*GA*, I, 5, 426). La misma tensión se muestra en la *Gewissen*: es libre (*GA*, I, 5, 225) y precisa obediencia interna (*GA*, I, 5, 425).

miento de las exigencias de salvación y de bienaventuranza[55] en cada momento. Sólo actuaciones de este tipo son capaces de curar la pecaminosidad radical de la época. En este sentido, faltar a esta certeza moral es correr el riesgo de condenación eterna, comprometer «su mejora por toda la eternidad» (*GA,* I, 5, 157)[56].

El sistema de Kant, y la razón ilustrada, como es notorio, imponen una solución diferente. Para aquél, la razón moral penetra en el tiempo mediante su aparente entrega a poderes mundanos, a la insociable sociabilidad. De este juego de fuerzas sólo es visible el progreso jurídico, en el que se sustancia la verdadera ilustración. Fichte rompe con esa astucia de la razón civilizatoria y muestra su rechazo absoluto a rebajar las exigencias de la soberanía de la razón. Pero esto significa aceptar como forma de actuación moral únicamente la impuesta por la ética de la convicción, en Kant sobriamente excluida *de facto* del comportamiento humano, en tanto imposible de juzgar y de conocer.

6. Toda la eficacia de la razón reside en la estructura de sentimientos. En este sentido, Kant no podría firmar un texto como éste: «Según esto, existiría un sentimiento de la verdad y de la certeza como el criterio absoluto buscado de nuestra convicción acerca del deber. Hay en el conocimiento una certeza inmediata con la que está vinculada la paz y la satisfacción» (*GA,* I, 5, 156). El problema es que, desde el punto de vista de los ideales de universalidad propios del cristianismo filosófico, todo cristiano está dotado de este criterio último que le otorga la libertad de conciencia. La razón, por eso, se debe desplegar en comunidad de seres racionales[57]. Ésta será comunidad en la medida en que cada hombre piense que todo cuerpo humano comparte esta capacidad de guiarse, en última instancia, por su conciencia, por su *Gewißen.* Así define Fichte una comunidad de seres libres en la cual a todo hombre se le atribuyen convicciones éticas[58].

55. «Als das einzuge, aber untrügliche Mittel der Seeligkeit zeigt mir mein Gewissen die Erfüllung der Pflicht. [...] An dieser unmittelbar in meinem Innern zufgestellten Heilsordnung kann ich abermal nicht zweifeln ohne mich selbst aufzugeben» (*GA,* I, 5, 426-427).

56. «Was nicht aus dem Glauben, aus Bestätigung an unserem eigenen Gewissen, hervogeht, ist absolut Sünde» (*GA,* I, 5, 164).

57. «Nun aber kann die Vernunft lediglich in vernüftigen Wesen und durch sie herrschen. [...] Sonach, der sittlich Gute will, daß Vernunft und Sittlichkeit in der Gemeine der vernünftigen Wesen herrsche» (*GA,* I, 5, 246).

58. «Die Übereinstimmung aller zu derselben praktische Überzeugungen und die daraus folgende Gleichförmigkeit des Handelns ist notwendiges Ziel alles Tugendhaf-

Al depender de estos sentimientos, los hombres se sienten libres (*GA*, I, 5, 76): no se violenta su interioridad, sino que se relacionan por la persuasión y la convicción (*GA*, I, 5, 213). En tanto que todos ellos están operando para la soberanía de la razón, se piensan como el todo de los seres racionales, y esto equivale a pensarse como auténtica iglesia, como *Gemeine der Heiligen* (*GA*, I, 5, 230). El problema entonces consiste en impedir que la conciencia del deber *concreto,* inevitable para la intervención moral en el mundo, estalle en una atomización radical, en la desintegración individualista. Por eso, el sistema de deberes concretos no debe entregarse meramente al individuo excepto en la decisión sobre su *Beruf* moralmente cualificada y socialmente definida[59]. El conjunto ordenado de las vocaciones en cada situación histórica resulta dirigido por el *Gelehrte,* como poder carismático último del filósofo, en tanto hombre máximamente autoconsciente de las necesidades de cada época y del hombre en su historia.

7. El hombre concreto así pensado tiene una misión o *Sendung:* la de ser herramienta de la razón, *Werkzeug der Vernunft* (*GA*, I, 5, 230, 214)[60]. Esta tarea debe realizarla desde el punto de vista de la ética de la convicción, apelando a su exclusiva *Gesinnung*. Fichte ha sido el primer gran teórico que ha definido esta forma de ética, tal y como ha llegado a nuestros días, y le ha dado los fundamentos metafísicos apropiados (cf. *Uber den Grund unseres Glauben an eine Gottliche Regierung der Welt*, GA, I, 5). Aquí no hay que discutir nada. El problema es cómo se ordena esta comunidad (*Gemeinde-Kirche*) de seres que reconocen el deber en su voz interior (*GA*, I, 5, 351). Dijimos que una especificación de la tarea ética (*sittliche Aufgabe*) debe presentarse igualmente a la conciencia moral y a la convicción. Esta especificación es la *Beruf*. La soberanía de la razón sobre el mundo se despliega a través de ellas (*GA*, I, 5, 300). Por tanto, la vocación-profesión es la específica

ten» (*GA*, I, 5, 213). En este sentido, Fichte representa una línea de pensamiento cercana a la seguida después por Habermas, sólo que más capaz de fundamentación filosófica. Cf. en este sentido Vittorio Hösle (1986, 235-251 y, sobre todo, 245). De todas formas los textos elegidos por Hösle no son los más apropiados para la relación.

59. Ésta es la ética social orgánica descrita por Weber, alternativa luterana a la ética individualista calvinista. Weber tuvo que profundizar en la tesis de 1905 marcando diferencias en el seno del espíritu reformado. Las distinciones proceden de Weber, 1981. Fichte es sin duda el mayor teórico de esta ética social orgánica.

60. Aquí hay otra diferencia respecto de Kant, que envía la elección de profesión a la inmanencia de la propia felicidad al desplegar sus disposiciones. En ese sentido Kant no hace depender estas disposiciones de una vocación o llamada divina.

actuación moral dentro de una comunidad pensada éticamente, de una iglesia[61].

La actuación vocacional sobre la naturaleza sensible produce las clases inferiores (*die niedere Klasse*). El trabajo directivo sobre los hombres, las clases superiores (*die höhere Klasse*). Con ello se produce la división estamental básica de todo pensamiento carismático. Esta clase superior, la que más nos interesa, se divide en sabios, educadores y funcionarios (*Gelehrten, Volkerzieher* y *Staatsbeamten*), y son otros tantos medios de institucionalización administrativa del carisma racional. Las otras vocaciones-profesiones son las de los productores, artesanos y comerciantes. La propiedad, siguiendo la inclinación comunitaria básica del pensamiento carismático, no es para Fichte una propiedad privada e individual de objetos, sino propiedad de *Beruf,* de profesión, de acción o de trabajo. La responsabilidad fundamental en la definición social de las tareas de cada una de estas profesiones reposa sobre los sabios. De ellos depende el conocimiento de lo que precisa cada época: son los «depositarios del archivo de la cultura de la edad» (*GA,* I, 5, 302). En ellos todas las esferas de actuación pierden su autonomía, pues ellos poseen *die Principien,* y saben reconstruir la conexión de los conocimientos desde su «conocimiento completo del hombre entero» (*GA,* I, 3, 52). Lo importante es que esta conexión material de los conocimientos sólo se alcanza desde la ciencia filosófica, que de esa manera constituye ese saber no especializado, pero fundamental, que siempre invoca el poseedor de carisma. Esta conexión de conocimientos sólo la alcanza el filósofo, el sabio, el hombre supremo verdadero (*höchste wahrster Mensch*) (*GA,* I, 3, 28). El problema es que la regulación del progreso en el tiempo depende a su vez del juicio último del filósofo, y este juicio está igualmente determinado por el criterio último de su conciencia[62].

Con ello, la ordenación racional de la realidad, la soberanía de la razón en la tierra, pasa por la clara definición de la filosofía, de su posibilidad, de su capacidad de intervención en el mundo y de su función directiva. ¿Cómo surge la filosofía? ¿De qué depende el destino

61. «Kirche ist nicht etwa eine besondere Gesellschaft, wie es oft so vorgestellt wird, sondern sie ist nur eine besondere Ansicht derselben Einigen großen menschlichen Gesellschaft. Alle gehören zur Kirche, in wiefern sie die rechte moralische Denkart haben, und alle sollen zu derselben gohören» (*GA,* I, 5, 303-304).

62. Cf. *Destino del sabio, GA,* I, 3. 54: «ist die oberste Ausicht über den wirklichen Fortgang des Menschengeschlechts im allgemeinen, und die stete Beförderung dieses Fortgang». Cf. *GA,* I, 3, 57-58 para la expresión cristiana carismática.

de la salvación del hombre entero entendido como educación? (*GA*, I, 5, 308). ¿Cómo se extiende la noción de hombre entero que ella propicia? ¿Qué tiene que decir la filosofía sobre su propia posibilidad de existencia? Estas preguntas nos hacen volver al punto de partida. Pues la contestación a la pregunta por el origen de la filosofía se concreta en el reconocimiento consciente de su origen carismático. La filosofía, y el filósofo-sabio, está caracterizada por el propio Fichte según los modelos de la relación carismática con lo divino, ahora secularizado como la razón.

8. Al final de la *Nova Methodo* Fichte ha tratado el tema de la condición de posibilidad de la filosofía. Allí recoge su extracotidianidad. Pero se pregunta cómo es posible que un hombre devenga extracotidiano. Se responde que lo que lleva al hombre desde el mundo de la vida a la filosofía es la dimensión estética. Y concluye que el filósofo debe tener sentido o espíritu estético para elevarse a filósofo. «La falta de espíritu» (*GA*, IV, 2, 266) impide penetrar en la filosofía y determina su carácter elitista. Pues el sentido estético, ya sea para el artista, ya sea para el filósofo, «no se puede formar a través de conceptos, sino que tiene que proceder completamente del yo» (*GA*, I, 5, 308). Esto significa que procede de *Antriebe*, de inclinaciones o impulsos. Naturalmente, el idealista ha usado una palabra central para este aristocratismo del carisma filosófico: *Genie* (*GA*, I, 5, 309). Condición trascendental del filósofo es la posesión del *philosophische Genie:* «una tendencia natural [...] sin la que nadie comprende el significado de la filosofía trascendental» (*GA*, I, 5, 309).

9. Para que el sabio pueda llegar a ser autoconsciente de su genio se requiere ante todo la institucionalización de la estructura educativa: debe formarse en el seno de una institución universitaria, caracterizada por la existencia de máxima libertad interna, constituida como una república libre[63], y mantenida en el correspondiente aislamiento del mundo[64]. A ella le es inevitable la dimensión ascética[65]. Todas estas dimensiones son propias de un carisma institucionalizado que, según el modelo weberiano, quiere asegurar la presencia continua de las fuerzas carismáticas en un mundo que se *autocomprende endémicamente necesitado* de ellas.

63. Para la *Gelehrtenrepublick*, cf. Verweyen (1975, 160-165).

64. Sobre la institución universitaria, cf. *Antrittsrede am 19, 10, 1811*, analizado por W. Weischedel (1962, 4-5).

65. Sobre la ascesis, cf. *GA*, IV, 5, 63-64.

10. El filósofo no sólo tiene que poseer el genio capaz de llevarle más allá de lo cotidiano, al punto de vista trascendental, sino que su tarea sólo puede realizarse plenamente si pone en juego las fuentes de la propia creatividad. El filósofo debe garantizar que no se produzcan los efectos propios de la fase terminal de la Ilustración, sobre todo el estancamiento vital, la debilitación de la conciencia comunitaria, la emergencia del individualismo, la pérdida del sentido humano del dominio de la naturaleza y su distribución justa de la riqueza, etc. Para ello, el genio-sabio debe probarse en su capacidad de mantener unida a la comunidad de hombres; esto es: mantener la vigencia de los supuestos morales de la acción racional en el mundo. Por eso, sabio es aquel capaz de arrancar entusiasmo en su propia época. Este entusiasmo compartido por la comunidad, libremente producido en ella, es el reconocimiento inequívoco de que el sabio encarna la existencia viva de lo divino, las exigencias de la razón, en el presente de la historia[66].

11. En este sentido, el sabio se acredita manteniendo reunida la comunidad moral-cultural, impidiendo la emergencia de la conciencia individualista y bloqueando los efectos de la desintegración moral característicos de la modernidad ilustrada[67]. Positivamente, el filósofo debe ser capaz de mantener reunido a un público mediante el carisma oral (Fichte, *Werke*, VII, 168). Aquí es donde adquiere importancia el fenómeno del lenguaje, como mediación precisa de la comunidad moral con el sabio y de la retórica (Schottky, 1989, 415-435), como forma de acreditar el carisma del sabio y de transmitir el entusiasmo que lo distingue. En este sentido, su función es entusiasmar a la comunidad con la convicción de las tareas necesarias para la época. Con ello, se asegura la revitalización[68] continua de la historia, la imposibilidad del estancamiento, el mantenimiento del progreso[69]. Así se invierte la teoría del juicio kantiano, pues allí el juicio se autoconstituye en la comunidad de los burgueses, que sólo gradualmente devienen una sociedad cosmopolita, en la medida en que los ciudadanos activos se incorporan al proceso ilustrado. En Fichte, por el contrario, el juicio es el verdadero don carismático, que se transmite mediante el entusiasmo a la comunidad.

66. Para el sabio, cf. K. Pohl (1966, 43-71). Los textos esenciales se pueden encontrar en Fichte, *Werke*, VI, 370, 379; VI, 362-363.

67. Para el problema del individualismo, cf. Fichte, *Werke*, VII, 23; VII, 74, 76; VII, 272.

68. Para vida y carisma, cf. Fichte, *Werke*, VI, 363, 366, 367, 369, 370, 379.

69. Para la idea de progreso, cf. Fichte, *Werke*, V, 406-407 y 408-409.

12. Sólo este sabio puede tener operatividad política, manteniendo todas las dimensiones que hemos venido analizando anteriormente. En este sentido, hay una constante estructura en la figura del líder político a lo largo de toda la obra de Fichte. Pues el sabio de 1794, el éforo de 1797, el sabio político de 1805 y de 1813, todos ellos aplican los ideales al tiempo histórico mediante su libre juicio; todos ellos garantizan el progreso de los ideales racionales, todos ellos reconocen su conciencia como criterio absoluto, todos ellos se acreditan por la capacidad de convocar a la comunidad para estas tareas libremente reconocidas como históricas. La filosofía de Fichte evoluciona según la concreción histórica del momento. Pero estructuralmente se mantiene firme[70], pues el sabio, el éforo natural o el regente tienen delante la prueba de fuego de todo carisma: convocar al pueblo y mantenerlo unido en la realización de una tarea que se comprende como históricamente necesaria. El nacionalismo de Fichte no es sino una manifestación de esa tesis, y por ello es incomprensible sin su contexto teórico racional.

Tras reconocer las modulaciones que el pensamiento carismático sufre en Fichte, tras valorarlo como cumplimiento final de la presencia ininterrumpida de ese pensamiento en la Europa reformada e ilustrada, podemos extraer unas breves conclusiones.

VI. CONCLUSIONES

1. La redefinición radical de la filosofía a partir de un modelo de pensamiento basado en la estructura del carisma ideal-típico no es por sí mismo sinónimo de irracionalidad. Es ante todo fruto de un diagnóstico crítico-racional del presente, propiciado por la autoconciencia histórica colocada frente a un momento de crisis radical de categorías, penetrada por la conciencia de fracaso y de frustración ante los resultados de la Ilustración, previamente anunciados por sus críticos más radicales, y en suelo alemán por Jacobi sobre todo. Decididamente, esta irrupción radical de una razón carismático-idealista cobija las exigencias de la razón ilustrada, alentando hacia sus metas no cumplidas bajo el impulso de energías renovadas.

2. La base del carisma contemporáneo no sólo reside, sin embargo, en la nostalgia por los ideales ilustrados no cumplidos. De-

70. Para el paso desde el éforo natural de 1797 al regente de la última filosofía, cf. Villacañas Berlanga, 1990.

pende también de la autoconciencia de la permanente necesidad de poderes creativos en la historia, como consecuencia de la afirmación de la teoría del progreso, y como resultado de tener que decidir la acción histórica en cada presente. En este sentido, el carisma como juicio o decisión del sabio es una categoría que surge en el contexto de una filosofía de la historia, pero precisamente de corte ilustrado. El idealismo fichteano es la apoteosis carismática coherente de la razón y, en este sentido, no hace sino llevar a sus últimas consecuencias la exaltación carismática de la razón ilustrada misma.

3. El carisma siempre se diseña para impedir la dislocación social. El carácter moral de la razón fichteana, su apelación a la palabra como vehículo de carisma, y finalmente su manifestación nacionalista, proceden tanto de su origen cristiano como de los fenómenos modernos de escisión social, de guerra civil, de injusticia política y de reconstrucción del mapa político europeo según Napoleón. Pero lo decisivo es la centralidad de la comunidad moral. Esta primacía de la comunidad, y de los medios para mantenerla unida, es lo que está en la base de las exigencias nacionalistas y de la relevancia del lenguaje. Pero esta variación surge más bien del evidente fracaso del proceso contractualista de constitución del Estado que de la alteración de las metas ilustradas mismas. La Ilustración buscaba la comunidad moral con tanto ahínco como Fichte y también exigía que ella fuera la base de la sociedad política. Al no poder obtenerse mediante los axiomas individualistas del derecho natural, dicha comunidad tuvo que ser propuesta como trascendental del individuo. De este peralte de la comunidad moral se deriva toda la necesidad de caracterizar moralmente la profesión y toda la intervención de la razón en el mundo; esto es: la ética social orgánica que hace del hombre herramienta de la razón y de la comunidad.

4. La necesidad ulterior de esta apelación a los poderes carismáticos surge de la fragilidad del orden de progreso, de las inclinaciones endémicas del orden histórico al estancamiento y a la rutina pasiva. Pero también de la conciencia profunda de que los poderes creativos de la historia, y la adecuación a las tareas cambiantes de la misma, no están escritos en la realidad, sino que los forja el juicio humano. La terrible zozobra del que pone su mano en la rueda de la historia no puede sin embargo ocultarse desde la certeza subjetiva, ni desde la entrega a poderes técnicos, ni —como Wallenstein— entregándose a la hermenéutica de las estrellas —otra forma de oportunismo político.

5. Pero la reintroducción del modelo de pensamiento carismático por parte de la razón idealista, secularizando lo divino en la razón

moral, conecta con la íntima sustancia de los procesos históricos de la modernidad. Pues ésta se construyó en el proceso de secularización de categorías cristianas traspasadas a la filosofía. Fichte tomó conciencia de este proceso y acabó exigiendo no sólo que los contenidos del cristianismo se introdujeran en la filosofía, sino que también se transfiriera a ella la forma de vida cristiana. Pues comprendió que en la razón ilustrada kantiana se había salvaguardado la objetividad de la doctrina cristiana, traducida a moralidad y deber. Pero en modo alguno se había salvaguardado la subjetividad capaz de hacer vivos, efectivos, reales, los imperativos morales-racionales. La apelación al valor supremo del sentimiento moral comunitario, en todas sus variaciones, y al tipo de hombre capaz de hacerlo vivir en la historia, estaba destinada a definir la energía subjetiva capaz de realizar aquellos mismos ideales ilustrados que habían embarrancado en el sujeto individual, apegado a la interpretación económica (Fichte diría egoísta) de sus derechos naturales.

6. Esto tuvo una consecuencia: al proyectar la forma de vida carismática, tradicionalmente monopolizada por el cristianismo, sobre la filosofía y la razón, Fichte acabó transfiriendo la hasta aquel momento dimensión religiosa a situaciones y problemas mundanos, fundamentalmente relacionados con la ordenación de la comunidad en último extremo política. De esta manera, Fichte bloqueó el proceso de autonomización de la política, y cuando ésta resultó inevitable, su pensamiento sirvió para ocultarla. La política, como contrapartida, se fue definiendo cada vez más como esfera de salvación, sobre todo en una sociedad con anhelos políticos seculares. Estos procesos deben entenderse para juzgar la evolución de la política de la contemporaneidad.

7. Fichte no sólo fue fiel a la profunda e inextirpable dimensión carismática del cristianismo, sino también a la exaltación carismática de la Razón que propuso la Ilustración, ella también secularización de contenidos cristianos. En cierto sentido, todas las irrupciones carismáticas del presente son herederas de esta transferencia de categorías procedentes de la conciencia religiosa a esferas seculares y por ello conservan en último extremo sus fidelidades.

BIBLIOGRAFÍA

Ake, C. (1966), «Charismatic Legitimation and Political Integration»: *Comparativ Studies in Society and History* 9, pp. 1 ss.

Ake, C. (1967), *A Theory of Political Integration*, Homewood, Illinois.

Arendt, H. (1988), *Sobre la Revolución,* Alianza, Madrid.
Blumenberg, H. (1954), «Kant und die Frage nach dem "gnädigen Gott"»: *Studium Generale 9/VII.*
Bruford, W. H. (1975), *The German tradition of self-cultivation. Bildung from Humboldt to Thomas Mann*, Cambridge University, Cambridge.
Casirer, E. (1932), *Die Philosophie der Aufklärung*, Yale University Press, New Haven.
Fichte, J. G. *Gesammelte Ausgabe*, Academia Bávara de las Ciencias, Fromman Verlag, Bad Cannstartt, 1967 ss.
Fichte, J. G. *Werke*, Walter de Gruyter, Berlin, 1971.
Fichte, J. G. (1977), *Darstellung der Wissenschaftslehre. Aus den Jahren 1801-1802,* Lauth und Schneider, Hamburg.
Forman, P. (1984), *Cultura en Weimar, causalidad y teoría cuántica*, Alianza, Madrid.
Hösle, V. (1986), «Die Transzendentalpragmatik als Fichteanismus der Intersubjektivität»: *Zeit. für philo. Forschung* 40.2, pp. 235-251.
Jellinek, G. (1927), *Die Erklärung der Menschen-und Bürgerrechte*, Heidelberg, trad. esp. Editora Nacional, Madrid, 1984.
Koselleck, R. (1978), *Kritik und Krisis in der bürgerliche Welt*, Suhrkamp, Frankfurt (Neue Auflage).
Nagasawa, K. (1989), *Wissen und Glauben bei Fichte*, en A. Mues (ed.) (1989), *Transzendentalphilosophie als System*, Meiner, Hamburg.
Oncina, F. (1987), «Los escritos revolucionarios de Fichte y la Filosofía política de Jena», en AA.VV. *Eticidad y Estado en el idealismo alemán,* Natán, Valencia, 1987, pp. 41-65.
Pohl, K. (1966), *Fichtes Bildungslehre in seinen Schriften über die Bestimmung des Gelehrten*, Anton Hein, Meisenheim am Glan.
Schluchter, W. (1971), *Wertfreiheit und Verantwortungsethik. Zum Verhältnis von Wissenschaft und Politik bei Max Weber,* Mohr, Tübingen.
Schottky, R. (1989), *Bemerkungen zu Fichte Rethorik in G. des g. Zeitalter*, en A. Mues (ed.) (1989), *Transzendentalphilosophie als System*, Meiner, Hamburg, pp. 415-435.
Schwartländer, J. (ed.) (1995), *Zur Geschichte der ersten Erklärungen der Menschenrechte*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
Verweyen, H. J. (1975), *Recht und Sittlichkeit in J. G. Fichtes Gesellschaftslehre*, Alber, Freiburg.
Villacañas Berlanga, J. L. (1987), «Contrato y Revolución: la recepción por los ambientes clandestinos alemanes del escrito anónimo de Fichte sobre la Revolución Francesa», en *Eticidad y Estado en el idealismo alemán,* Natán, Valencia, 1987, pp. 65-89.
Villacañas Berlanga, J. L. (1990a), «Culpa y Modernidad. La búsqueda de la unidad del hombre en el primer Fichte»: ER, *Revista de Filosofía*, pp. 61-113.

Villacañas Berlanga, J. L. (1990b), «La experiencia de la Revolución en Fichte», en E. Bello (ed.) (1990), *Filosofía y Revolución*, Universidad de Murcia, Murcia.

Villacañas Berlanga, J. L. (1999a), *La nación y la guerra*, Res Publica, Murcia.

Villacañas Berlanga, J. L. (1999b), *Res publica. Los fundamentos normativos de la política*, Akal, Madrid.

Villacañas Berlanga, J. L. (2001), *Historia del idealismo alemán*, Síntesis, Madrid, en prensa.

Weber, M. (1976), *Wirtchaft und Gesellschaft*, Mohr, Tübingen (mit textkritrischen Erläuterungen hrg. von J. Wickelmann) (abreviado como *WG*), 3 vols.

Weber, M. (1984), *Ensayos de sociología de la religión*, vol. I, Taurus, Madrid.

Weber, M. (1985), *Wissenschaftlehre*, Mohr, Tübingen.

Weischedel, W. (1962a), *Der frühe Fichte*, Fromann, Stuttgart.

Weischedel, W. (1962b), *Der Zwiepalt im Denken Fichtes. Rede zum 200 Geburtstag J. G. Fichtes*, Walter de Gruyter, Berlin.

HEGEL

Carla Cordua

I

Hegel entendió su obra y se entendió a sí mismo, con singular constancia, por su situación histórica y por la tarea que le imponía la época en que le tocó vivir. Lo expresó ya en sus primeros escritos y lo sostuvo hasta su muerte en 1831. «Pues lo que somos, lo somos a la vez históricamente» [1] (1959, 12). En su momento, pensaba, le correspondía reestablecer a la filosofía a su lugar y su derecho debidos. «Le he dedicado mi vida a la ciencia» (1949-1959, XVII, 21). Pero la filosofía no sólo se encuentra en decadencia en toda Europa sino que casi no existe; por eso Hegel habla a veces de la necesidad de resucitarla[2]. «Nunca ha sido peor que ahora la condición de esta ciencia», declara en 1816 (1959, 5). Los ingredientes de esta autocomprensión, la situación histórica y la tarea pendiente no son para Hegel algo puramente personal sino que, por tratarse de la ciencia filosófica y de su historia, son un asunto humano universal. La posesión de racionalidad consciente de sí, dice, no se hizo en un momento ni surgió de nuestra actualidad sino que es una herencia y el resultado del trabajo de todas las generaciones humanas pasadas. «Así

1. Las referencias abreviadas se explican en la bibliografía al final del artículo. Las traducciones de las citas de Hegel son mías.

2. Cf. 1959, 266: «Wiedererweckung der Philosophie»; 1959, 21: «puedo contribuir a la difusión y vivificación del interés científico superior»; 1949-1959, XIX, 120: «La auténtica resurrección de la filosofía libre».

como las artes de la vida externa, la masa de los medios y las destrezas, las instituciones y costumbres de la comunidad social y política son un resultado del pensamiento, la invención, las necesidades, la miseria y la desgracia, el querer y los logros de la historia que precedió al presente, así también lo que somos en la ciencia y en la filosofía se lo debemos a la tradición...» (1959, 12-13).

Ser heredero de una ciencia no es cosa fácil o simple, ya que se recibe algo viejo que debe ser, sin embargo, rejuvenecido o puesto al día. Se trata de continuar algo complejamente derivado e integrado por muchos elementos diferentes, cuyas condiciones de posibilidad deben ser preservadas pero también cambiadas (1949-1959, VIII, 21), y cuyos logros han de ser a la vez guardados y superados. Pues las tradiciones, si valen la pena, son para continuarlas, para mantenerlas vivas, no para recibirlas pasivamente y dejarlas extinguirse. Hay que buscar una manera de reconciliar la conservación con el cambio para entender la conducta del que recibe en herencia lo que quiere continuar trasmitiendo. Hegel propone el concepto de desarrollo (1949-1959, XVII, 49-52) para efectuar esta y otras reconciliaciones de nociones opuestas. En lo que se desarrolla se mantiene un contenido unitario que, no obstante, se transforma a medida que va pasando por sus formas sucesivas o se actualiza lo que estuvo en potencia. Pero las diversas ciencias cambian de maneras diferentes y esto hay que tenerlo presente cuando se trata de ver en qué consiste entenderse como heredero del pasado de la filosofía. Las otras ciencias también tienen una historia que exhibe desarrollos y correcciones; «pero la mayor parte de su contenido es de tal índole que se conserva y lo nuevo que surge no es un cambio de lo ya adquirido sino un agregado y aumento de aquel contenido. Estas ciencias progresan por yuxtaposición [...] Pero en la historia de la filosofía no encontramos ni un contenido duradero más bien simple y sin suplementos ni tampoco el proceso de la agregación tranquila de nuevos tesoros a lo ya conquistado; ella parece ofrecer, más bien, el espectáculo de las siempre renovadas transformaciones de la totalidad» (1949-1959, XVII, 37 y 38).

La importancia de estas configuraciones sucesivas para el contenido de verdad de la ciencia filosófica tendrá que ser descubierta por el historiador de la filosofía, que ha de seleccionar, de entre la variedad de las producciones históricas con pretensiones filosóficas, aquellas que son partes auténticas de aquel contenido. Tal selección sólo la puede hacer si ya posee una idea de filosofía (1959, 255, 259, 262 *et passim;* 1949-1959, XVII, 23-26, 30-31, 33, 149-150) o, en su defecto, al menos una representación de esta ciencia. Los hechos de la historia de la filosofía son pensamientos que el historiador juzgará en su valor de verdad, pues esto es lo que decide si ellos pertenecen o no a

la ciencia cuyo desarrollo concibe filosóficamente. Esta tarea, que presupone tener convicciones y saber, ser capaz de un juicio imparcial (1949-1959, X, 428-429, 431), además de «atreverse a la verdad y confiar en el poder del espíritu» (1949-1959, XVII, 22), la asume el filósofo individual como cosa suya propia. Pero tal tarea es personal sólo en el sentido de que el individuo habrá de aportar el interés, la pasión y el trabajo que hacen falta para llevarla a cabo. Pues el filósofo hegeliano entiende, desde la partida, que por tratarse de una cosa divina y humana general que les ocurre a todos y al todo, es el individuo el que ha de elevarse hasta cumplir con las exigencias de su empresa. Ya que no caben en ella ni la arbitrariedad ni la vanidad personales. El único producto del pensar filosófico es la verdad y por ella sola durará y será conocido y juzgado el pensamiento en el futuro. «Parece que el filósofo estuviese en posesión de sus pensamientos como lo está de las cosas externas. Pero los pensamientos son algo enteramente diferente. Es la idea filosófica, por el contrario, la que posee al hombre. Cuando los filósofos se refieren a cuestiones filosóficas tienen que guiarse por sus ideas» (1949-1959, XVIII, 180).

Hegel ejerció de historiador de la filosofía a lo largo de toda su actividad como pensador, escritor y profesor, de Jena en 1805-1806 a Berlín en 1831, y, salvo por cambios menores, concibió la carrera temporal de la filosofía de la misma manera fundamental. Muchos comentaristas le reconocen haber inventado la disciplina de la historia filosófica de la filosofía. Diez veces ofreció, entre 1805 y 1831, sus notables lecciones de historia de la filosofía y en la última ocasión, después de haber dictado las dos primeras lecciones del curso sobre esta materia, lo alcanzó la muerte. Su versión de la existencia histórica de la filosofía es un ejemplo elocuente de la selectividad que, según Hegel, debe ejercer el historiador pensante.

El pasado histórico tiene dos componentes fundamentales para Hegel: la cultura griega, representada principalmente por los grandes trágicos y los filósofos, y el cristianismo y sus ideas de la aseidad del espíritu y de la importancia infinita del individuo singular y de la particularidad (1959, 242, 245). El filósofo da por descontado que las tradiciones griega y cristiana, los ingredientes decisivos de su propia educación juvenil en el *Gymnasium* y en el seminario, son básicamente compatibles y están destinadas a fundirse en lo mejor de la vida y el pensamiento del presente. Hegel sostiene, partiendo de estas convicciones, que no hay otra filosofía que la europea[3] y que ella no

3. «La filosofía propiamente tal comienza en el occidente» (1949-1959, XVII, 133).

posee más que dos formas fundamentales, la inicial o griega y la moderna o europeo-cristiana. Reconoce a veces que estas dos filosofías, como las llama (1959, 237-239, 247-251; 1949-1959, XVII, 135-144; XIX, 267-269, 273, 275), se desarrollan a lo largo de tres períodos, pero el intermedio o edad media no produce ninguna filosofía propiamente tal sino que sólo constituye una era de efervescencia y preparación de la filosofía de los pueblos europeos modernos, que viene después de ella en el tiempo.

Los comienzos de las cosas espirituales son siempre pobres e insuficientes. A pesar de su muy positiva apreciación de la filosofía griega temprana, a la que juzga más generosamente que a la moderna en sus primeros pasos, Hegel describe las formas tempranas del pensar filosófico como abstractas y necesitadas de un complemento que sólo recibirán siglos después. Hasta el ejemplar Aristóteles le parece incompleto (1949-1959, XVIII, 417-418). La historia de la filosofía progresa de lo abstracto a lo concreto, de lo inmediato a lo múltiplemente mediado o plenamente desarrollado, de lo potencial a lo actual. La tarea de concebir la universalidad en concreto, que caracteriza a la actividad filosófica y la separa de otros usos de la inteligencia, como la reflexión, el análisis y la síntesis, la fijación de diferencias conceptuales rígidas, etc., se cumple tardíamente. Refiriéndose a los comienzos griegos, dice Hegel: «Lo universal todavía indeterminado e inmediato (Dios), el ser, el pensar objetivo que, celoso, no deja subsistir nada junto a sí, es el fundamento sustancial de toda filosofía. La filosofía no se transforma; sólo profundiza en sí misma y se manifiesta mediante este desarrollo de las determinaciones que trae a la conciencia» (1949-1959, XVII, 136). «La filosofía griega concluye en los neoplatónicos con un reino perfecto del pensar, de la bienaventuranza, un mundo de los ideales existente en sí pero que es irreal porque es un conjunto que no está ubicado sino en el elemento de la universalidad en general. A este mundo le falta todavía la singularidad, que es un momento esencial del concepto» (1949-1959, XVII, 139).

La historia de la filosofía es un proceso teleológico; su fin es establecer la verdad del todo o de lo absoluto, como Hegel también llama a la idea resultante, que se caracteriza por ser la síntesis de la actividad subjetiva del pensar y de la verdad del contenido real pensado por ella. Esta concreción ideal en que redunda la actividad filosófica, o idea absoluta, contiene todas las diferencias conceptuales de las realidades conocidas, pero las posee como diferencias pensadas o ideales, que ya no separan la unidad del conjunto universal. «La meta es pensar lo absoluto como espíritu, como universalidad que en cuanto infinita bondad del concepto, deja salir de sí libremente sus determi-

naciones, configurándose en ellas y comunicándose mediante ellas a cabalidad. De modo que estas determinaciones puedan existir por sí mismas ya sea en la indiferencia, separadas unas de las otras, o unas contra otras, luchando entre sí. Pero estas totalidades han de formar una unidad que sea idéntica no sólo en sí sino también para sí...»[4].

La filosofía griega, en particular la combinación de las obras de Platón y Aristóteles, es ya toda la filosofía, piensa Hegel. De Tales a los romanos y los alejandrinos, como llama a Plotino, Proclo y sus discípulos, se desenvuelve un sistema cuyas diferencias y conflictos internos se resuelven en favor de una madurez cada vez más completa de la idea filosófica. «La filosofía moderna parte del principio al que llegó la antigua» (1949-1959, XIX, 267; cf. 269). La segunda filosofía, que comienza con Descartes, es la auténtica heredera del legado griego; ni los árabes, ni los judíos españoles ni los medievales, que pensaron para servir a la religión católica y a la Iglesia, produjeron un sistema del pensar libre de alcance universal comparable con el legado griego (1949-1959, XIX, 150). Sólo en los siglos XVI y XVII, sostiene Hegel, cuando surge el «pensamiento que vale por sí mismo» y que se sabe diverso e independiente de la teología, se reinicia la verdadera filosofía, cuya historia había culminado en la antigüedad tardía hace ya muchos siglos, con los alejandrinos. La filosofía se alimenta del conocimiento del mundo; las ciencias especiales que estudian diversos campos de la realidad son los materiales de que se construye la verdadera filosofía. El pensamiento medieval no pudo generarla debido a que le volvió la espalda al mundo de las cosas reales, incluida la vida histórica cristiana (1949-1959, XIX, 152-153).

El pensamiento moderno, en cambio, exhibe por fin la verdad del cristianismo: el verdadero contenido de la filosofía en su segunda forma histórica es el espíritu que se conoce y se diferencia de la naturaleza. Ya en Descartes, sus contemporáneos y seguidores, se advierte un interés predominante por la subjetividad, por el pensar, sus métodos y sus productos. En los primeros siglos de la filosofía moderna el pensamiento llega a conocerse y a encontrarse a sí mismo en todos sus objetos, se ha hecho espíritu que se conoce. Lo que todavía

4. Véase 1949-1959, XVII, 143. Las expresiones «en sí» y «para sí» marcan aquí la diferencia entre la *dynamis* y la *energeia*. «Lo que es en sí es una posibilidad, una facultad que no ha llegado aún a la existencia a partir de su interior» (1949-1959, XI, 50). Entre otras cosas, le falta ser concebido como es y conocerse en su ser verdadero. Ser «para sí», en cambio, presupone la conciencia, la autoconciencia y el saber de sí. «Sólo el hombre es espíritu, esto es, para sí mismo» (1949-1959, XI, 413). El autoconocimiento de lo que llega a ser para sí es el desarrollo de una potencia implícita en lo que sólo es en sí.

está pendiente, sin embargo, es su reconciliación con el mundo al que el espíritu, para afirmarse a sí mismo, ha tenido que comenzar por negar. «La última meta e interés de la filosofía es reconciliar el pensar, el concepto con la realidad. La filosofía es, contra el arte y la religión y sus sentimientos, la verdadera teodicea; esta reconciliación del espíritu es, ciertamente, la del espíritu que ha llegado a captarse en su libertad y en la riqueza de su realidad» (1949-1959, XIX, 684).

Cuando Hegel se refiere a la capacidad del pensamiento de reconciliar la idea cristiana del espíritu con este mundo, ya está hablando de su propio sistema filosófico y no de las obras de filósofos que lo preceden. Pues aunque concibe su propia tarea de pensador a la luz de su reconstrucción de la historia de la filosofía hasta sus propios días, también se dedica a repensar el pasado de la filosofía desde un concepto de filosofía que ya tiene. Este aporte de una idea de lo que es filosofía, que el pensador allega al estudio de la historia, induce a pensar que, mediante este procedimiento, la tradición queda fatalmente desvalorizada; el pasado servirá en esta perspectiva a lo sumo como mera preparación de lo que viene después. No resulta así en este caso, sin embargo. Pues historia e idea de la filosofía son, para Hegel, conceptos interdependientes, cuyos respectivos significados se fijan a lo largo de un proceso, uno mediante el otro, hasta hacerse inextricables, como ocurre también con conceptos como causa y efecto, sujeto y objeto, etc. Pensarlos equivale a reconocer que los conceptos interdependientes son aspectos de un solo movimiento intelectual u operación circular que fija el sentido de ambos mediante el sentido del otro. Por eso, de acuerdo con Hegel, no puede haber filosofía sin historia ni historia que merezca su nombre sin manifestación, conocimiento y formulación de la verdad.

Pero nuestras nociones habituales sugieren que el planteamiento de Hegel contiene una paradoja. Pues, diríamos, la verdad filosófica tiene que ser o histórica o suprahistórica; o depender del tiempo o ser eterna. El problema de interpretación que nos impone la idea de la verdad científica de Hegel consiste en que el filósofo la llama tanto histórica como suprahistórica, tanto eterna (1949-1959, IX, 80) como temporal. Hegel no abandona nunca su tesis de que ella es una sola y siempre la misma y, a la vez, que es radicalmente histórica y cambiante debido a que la verdad llega a ser mediante un desarrollo apodíctico que pasa por etapas necesarias que van resultando sucesivamente y conduciendo a ella. La solución de esta paradoja, si la tiene, es compleja y larga de explicar. Pero cierto grado de comprensión intuitiva de la doctrina hegeliana resulta posible recordando que sus planteamientos critican y rechazan las nociones abstractas con las

que operamos habitualmente y que son las que insinúan que estamos aquí ante una aporía irremediable.

El tiempo y la eternidad, lejos de excluirse, como los concibe el entendimiento abstracto, son conceptos que se suponen mutuamente, según Hegel. La eternidad no viene después del tiempo, lo que la haría temporal y confundiría con el futuro, ni existe fuera del tiempo, lo que la tornaría absurda, pues las existencias son temporales (1949-1959, IX, 80). Es preciso concebir la eternidad de otra manera. En su manifestación más simple, el tiempo es uno de los momentos de la materia y, en este sentido, una exterioridad natural que el pensamiento supera e idealiza. La *eternidad en el tiempo* es, precisamente, un producto debido al pensar, no algo natural. Para comprender esta fórmula de las cosas que son *eternas en el tiempo,* con que Hegel caracteriza la verdad filosófica y el espíritu, es preciso considerar la negatividad intrínseca del tiempo, que lo asimila formalmente desde el comienzo a las nociones hegelianas de la subjetividad y del concepto, los entes que, desarrollándose mediante la negación, se hacen capaces de todos los contenidos y de cualquiera. Aunque externo, el tiempo se relaciona consigo negativamente: es una unidad de partes contrapuestas que se anulan entre sí (1949-1959, VI, 159), dejando de ser o pasando, eliminándose sin cesar y reconstituyéndose. En su explicación del concepto teológico de Trinidad encontramos un ejemplo paradigmático de la compatibilidad de tiempo y eternidad para Hegel. La Trinidad, la manera de ser de Dios, es decir, de lo eterno propiamente tal, es, sin embargo, una actividad, un proceso y radicalmente relacional. El Dios Uno y Trino *sucede* continuamente y siempre: es el «proceso eterno», dice Hegel, de manifestarse distinguiéndose de sí, de conocerse en su manifestación, y de retornar a sí desde lo otro (1949-1959, XVI, 227-229, 296). La explicación *teológica* de estas relaciones eternas en el tiempo tiene la forma de una narración sobre el amor del Padre hacia el Hijo y de Éste hacia Aquél, y de la diferencia entre ellos que, por ser parte del amor, no es sino una diferencia lúdica en el interior de su relación (1949-1959, X, 27, 34-35).

Además del tiempo natural, Hegel opera con la noción de tiempo histórico, aunque nunca explica suficientemente lo que, aparte de sus contenidos, lo diferencia del otro. Pero en cualquiera de sus formas el tiempo es caracterizado por su negatividad: «el tiempo es la existencia de esta superación y eliminación [*aufheben*] constante» (1949-1959, IX, 78). «El tiempo es el ser que, en cuanto es, no es y en cuanto no es, es; es el devenir intuido» (1949-1959, IX, 79). La duración (*Dauer*), sostiene Hegel, es una superación (o anulación) provisoria,

relativa del tiempo; tanto las cosas buenas como las malas y las mediocres duran. Pero la eternidad, que predicamos sólo de las cosas supremas y excelentes, es la completa y verdadera superación del tiempo, a la que le conviene también la expresión sinónima de «presente intemporal» debido a que lo eterno es siempre ahora, sostiene Hegel. La eternidad, concebida como superación del tiempo que no lo elimina sino lo conserva unido y pacificado, ocurre en el tiempo cuando se consigue purgarlo de todo afán (*Streben*) y de toda oposición (1949-1959, I, 97). La verdad filosófica, al cabo de su proceso histórico de gestación y progreso, ya ha pasado por todas las búsquedas, las críticas y las transformaciones necesarias para alcanzar la figura absoluta y pura que tiene ahora en el pensamiento que la conoce. El espíritu es *ahora,* piensa Hegel; no está ni en el pasado ni tampoco por venir, sino presente aunque elevado por la plenitud y universalidad de su contenido por encima del tiempo que no cesa de perecer.

Una concepción filosófica de la historia de la filosofía tiene que ser un movimiento circular, que presupone lo que resultará de él, debido a que el pasado se revela sólo a un presente comprendido y conocido hasta cierto punto y en el cual el historiador ya ha forjado sus nociones y tiene proyectos y decisiones tomadas. Hegel parece asumir que es así, pues dice en una oportunidad que uno sólo encuentra lo que busca. Y, en efecto, al hacer historia, no sólo encuentra a la filosofía que busca en el pasado griego sino que también se suele encontrar allí a sí mismo más veces de lo que les parece correcto y aceptable a otros intérpretes de los mismos asuntos y autores. Ve, por ejemplo, un desarrollo de la dialéctica que lleva de Parménides a Zenón de Elea y a Heráclito y lo entiende como una anticipación de su propia dialéctica; en el *nous* de Aristóteles encuentra su concepción de la universalidad absoluta que se conoce y se piensa; en la teoría de las ideas de Platón reconoce su doctrina según la cual lo absoluto y la realidad como un todo no son sino pensamiento. El esfuerzo de Hegel por entender el efectivo aporte de otros pensadores a la verdad supratemporal de la ciencia filosófica contribuyó, sin duda, a que él mismo acogiera en su sistema mucho de lo que aprendió estudiando a los filósofos del pasado. Hasta hoy sus interpretes discuten si su obra es más helénica que cristiana, o, al revés, cristiana ante todo.

«Para que la filosofía de nuestro tiempo fuera producida ha hecho falta todo este largo tiempo» (1949-1959, XIX, 685). Se refiere a los casi 2 500 años de la tradición repensada en sus lecciones de historia. La única frontera que la antigua y nueva ciencia filosófica que lo abraza todo en su orden sistemático no puede atravesar es la del futuro. Hegel reconoce este límite sin vacilaciones: «Hasta aquí, pues,

ha llegado el espíritu del mundo. La última filosofía es el resultado de todas las anteriores. Nada se ha perdido; todo está conservado». Pero «ninguna filosofía va más allá de su tiempo» (1949-1959, XIX, 685). Todas serán juzgadas e interpretadas en su momento por las filosofías que las sucedan. Pues el espíritu es acción y su actividad «presupone una materia disponible sobre la que la acción recae; la actividad no sólo aumenta lo que hay, no sólo lo difunde agregando más materiales, sino esencialmente lo trabaja y lo transforma [...] La herencia queda reducida a materia disponible que es transformada por el espíritu. Lo recibido ha sido, de este modo, cambiado, enriquecido y, a la vez, conservado» (1959, 13).

II

Hegel publica la *Fenomenología del Espíritu* en 1807. La «experiencia de la conciencia» descrita en ese libro culmina en el *saber absoluto,* que constituye el supuesto de todo su trabajo filosófico posterior. Enseguida trabaja en la redacción de su lógica general. Los tres libros que componen la *Ciencia de la lógica* aparecieron entre 1812 y 1816. Esta obra representa un enfoque nuevo de la actividad filosófica: Hegel abandona la perspectiva fenomenológica, que considera las relaciones de la conciencia con diversas manifestaciones de la realidad, para dedicarse al examen de las formas del pensamiento tomadas en sí mismas y en sus relaciones con otras formas pero aparte de sus referentes mundanos. En contraste con la constancia del pensador en materias de historia de la filosofía, sus planteamientos lógicos cambian a menudo y la *Ciencia de la lógica* sigue ganando contenido y ajustándose al pensamiento posterior de su autor hasta los últimos años de Berlín (1949-1959, VIII, 25).

La posición que Hegel le asigna a la lógica en el sistema de la filosofía, por ejemplo, sufre revisiones importantes. La edición de la primera parte del libro sostiene que la *Fenomenología* es la ciencia que introduce al sistema (1949-1959, IV, 71) y que la segunda parte de éste constaría de la *Lógica* y de las dos ciencias de la realidad, las filosofías de la naturaleza y del espíritu (1949-1959, IV, 18-19). Pero en la *Enciclopedia* propedéutica de los años de Núremberg la *Lógica* reemplaza a la *Fenomenología* como primera parte del sistema. Asimismo, el distingo temprano entre lógica y metafísica es abandonado (1949-1959, III, 306; VIII, 83). Sin embargo, cuando se caracteriza a la lógica de Hegel como metafísica, llamándola, por ejemplo, una ontología del pensar o una metafísica del concepto, hay que re-

cordar que, para el filósofo, la palabra «metafísica» tiene un sentido nuevo que contrasta con el de la tradición (1949-1959, IV, 13-14, 47, 65). Hegel separa, por una parte, a la «metafísica o filosofía especulativa pura» (1949-1959, IV, 16) de «la peculiar metafísica de una reflexión acrítica» (1949-1959, IV, 446). Por otra parte, acaba concluyendo que la lógica es la verdadera metafísica o el sustituto (1949-1959, VI, 38) de la que fue destruida por el criticismo kantiano, por cuanto los conceptos en y para sí en que culmina el pensar lógico son los fundamentos de todo cuanto es (1949-1959, VI, 36-37). Otros cambios de posición encontramos tanto en la *Enciclopedia* de Heidelberg (1817) como en las dos versiones de Berlín (1827 y 1830), que reelaboran en sus secciones lógicas algunos de los planteamientos de la *Ciencia de la lógica.*

Aunque esta obra consigue fijar en términos esquemáticos el concepto hegeliano de lógica como «la ciencia del pensar puro que tiene al saber puro como su principio» (1949-1959, IV, 60), muchos asuntos lógicos especiales sufren modificaciones cuando Hegel vuelve sobre ellos. Esta relativa inestabilidad de ciertos contenidos de la lógica da que pensar, pues Hegel afirma desde el comienzo que las doctrinas de esta disciplina y las relaciones entre categorías lógicas son absolutamente necesarias (1949-1959, IV, 680, 691-697, 719): esta ciencia, de la que dependen todas las demás ciencias filosóficas, «constituye un sistema necesario de determinaciones del pensar» (1949-1959, IV, 64). Las revisiones posteriores de la exposición de la *Ciencia de la lógica* ¿son enmiendas de errores previos o meros afinamientos y ampliaciones de las versiones precedentes? Siendo este libro el menos conocido y comprendido de las obras del filósofo, cabe esperar, todavía hoy, que los estudios hegelianos del futuro produzcan la explicación bien fundada y satisfactoria del *desarrollo* de la concepción lógica de Hegel de que carecemos hasta ahora.

La peor dificultad que opone la lógica de Hegel al sentido común es la novedad de su concepción del *logos* y de los procedimientos de exposición que emplea el filósofo en esta obra. Si la inteligencia nos parece natural debido a que estamos habituados a usarla en la vida cotidiana y las ciencias especiales, la manera como Hegel expone la lógica nos arranca del ámbito de la representación común y de la esfera del entendimiento. El lector tiene la impresión, primero, de estar frente a un ejercicio que contraría al pensar natural. El entendimiento concibe las cosas limitadas mediante nociones generales y al mundo como colección de cosas finitas; opera con nociones abstractas y rígidas, a las que mantiene separadas mediante las diferencias que establece entre ellas y las definiciones que las fijan. Esta actividad está

ligada a la convicción de que las cosas finitas son realidades últimas o sustancias definidas por límites permanentes. Son lo que son y no ninguna otra cosa. Pero Hegel distingue al entendimiento de la razón (1949-1959, IV, 17, 40-41) y le reserva a ésta la tarea del pensar filosófico capaz de proponerse temas que sobrepasan tanto a las funciones de generalizar y definir del entendimiento como a la realidad limitada de las cosas comprendidas por él.

La misión de la filosofía en la era del cristianismo consiste en pensar el espíritu, la sustancia que es a la vez objetiva y subjetiva, el proceso universal que podemos llamar infinito porque se desenvuelve en un círculo que nunca tropieza con un límite. Este y otros asuntos afines superan las posibilidades del entendimiento finito. La razón capaz de abordarlas, de pensar, por ejemplo, la unidad de lo múltiple o la multiplicidad de lo uno, la identidad de los diferentes y las diferencias en lo idéntico, no es un regalo de la naturaleza con el que podamos contar sin más. Aprender a superar los límites de nuestra inteligencia natural es un trabajo que depende de nosotros, en el que tenemos que entrenarnos. El deseo de escapar a las limitaciones del pensar abstracto y a las de una realidad parcelada en cosas finitas aparentemente subsistentes se le impone al filósofo tanto en la forma de una insatisfacción personal con lo limitado como a través de las exigencias de una herencia cultural que lo enfrentan a problemas teóricos y religiosos que el entendimiento es incapaz de comprender y de resolver. El pensar supera su modo analítico y abstracto al adquirir la dimensión racional y dialéctica que lo faculta para la especulación[5]; sin perder las poderosas funciones del entendimiento, la razón especulativa las somete a sí y las convierte en instrumentos al servicio de la verdad concreta que se expresa en el discurso filosófico y sólo en él.

El pensamiento dialéctico mediante el que la razón supera las divisiones, oposiciones y diferencias entre las cosas que establece el entendimiento y de las que él mismo queda luego prisionero, inaugura posibilidades teóricas nuevas frente a las del entendimiento. Las cosas reales pensadas dialécticamente las revela como partes fluidas y cambiantes de un proceso que, a la vez que las produce y alberga, las sobrepasa; un suceder que engendra todas las diferencias y las

5. «Especulativa» es, en el vocabulario de Hegel, una filosofía que reflexiona sobre la reflexión; esto es, que convierte a la función natural de reflexionar en objeto de reflexión. Así se hace capaz de ver, por ejemplo, el condicionamiento histórico del pensar filosófico y de alcanzar, gracias a ello, el rango de una ciencia crítica que deja atrás el dogmatismo. «Lo especulativo no consiste en general sino en que uno reúne sus propios pensamientos, esto es, aquellos que uno ya tiene» (1949-1959, XVI, 467).

reabsorbe sin perder su unidad y universalidad. Pero la manera dialéctica de pensar tenemos que adquirirla mediante la práctica de pensar más allá de lo que establece la inteligencia abstracta. El entendimiento como tal es un antecedente indispensable de la razón: él pone todo el tejido de las diferencias conceptuales que nos permite pensar con claridad la variedad de lo real. Pero tenemos que sobrepasarlo sin perderlo si queremos entender la unidad viva del mundo, no como un mero agregado de cosas finitas, sino como un espíritu común que las reúne y alienta tanto en el todo como en cada una de sus partes. La manera como, de hecho, procedemos a romper con los límites que paralizan el pensamiento es diciendo que no, o mediante lo que Hegel una vez llamó «el espíritu de contradicción». Cualquier determinación puesta por el pensar puede ser negada por él. Practicando la negatividad, el pensamiento se descubre como la actividad inagotable que pone y quita los límites y como el fundamento tanto de la afirmación como de la negación de las determinaciones que distinguen a las cosas unas de otras. Ésta es la forma de conciencia de sí que caracteriza al pensar racional; al conocerse de esta manera, la razón deja atrás la superstición intelectual de la autosuficiencia e independencia de los entes finitos.

La lógica hegeliana exhibe el surgimiento del concepto y de la idea, que son funciones de la razón, a partir de categorías con que opera el entendimiento tanto en la vida práctica como en las ciencias especiales. En este sentido la *Ciencia de la lógica* lleva de la mano al aprendiz de dialéctico capaz de seguir su desarrollo. Consideremos, por ejemplo, la oposición entre objetividad y subjetividad puesta por el entendimiento, y su superación dialéctica. La inteligencia pone un distingo y procede a entenderlo como una división en la realidad que ella ya no puede ni negar ni suprimir. Decir de lo subjetivo que es objetivo o de lo objetivo que es subjetivo es caer en contradicción. Por otra parte, barruntamos que la realidad no está irremediablemente dividida por las distinciones que practica la inteligencia, pero no sabemos cómo acceder a su unidad. Frente a las aporías del pensar abstracto y finitista, la lógica especulativa desarrolla un concepto subjetivo-objetivo de razón con ayuda del cual aquella oposición entre objeto y sujeto no posee sino un valor relativo. La dialéctica señala así una vía para salir de los problemas del entendimiento. «La razón es la certeza de ser toda la realidad» (1949-1959, II, 178). «Lo que comprendemos como razón es: 1) un contenido que no consiste sólo de nuestras meras representaciones o pensamientos sino que incluye a la esencia en y para sí de las cosas y posee realidad objetiva. 2) Un contenido que no es nada ajeno al yo ni algo dado a él sino lo pene-

trado y apropiado por él y, por eso, también creado por él. [...] El saber de la razón no es, por tanto, mera certeza subjetiva sino también verdad, ya que la verdad consiste en la correspondencia, o, más bien, en la unidad de la certeza y del ser o de la objetividad» (1949-1959, III, 112). Los conceptos que la lógica genera a partir de las relaciones entre las categorías del entendimiento establecen un nuevo nivel del pensamiento, el racional o especulativo, como dice Hegel, que representa una superación de las limitaciones del pensar abstracto que practicamos de manera natural.

El ser en general y la nada en general, las categorías con que comienza la exposición de la *Ciencia de la lógica,* las encuentra Hegel en los inicios de la historia de la filosofía (1949-1959, VIII, 204-205). Y ello resulta comprensible si recordamos que «el estudio de la historia de la filosofía es el estudio de la filosofía misma» (1959, 35). La lógica y la historia del pensamiento considerado autónomamente (1949-1959, III, 113-114) tienen que comenzar de igual manera (1949-1959, IV, 96), a partir de los mismos principios que se desenvuelven parejamente en igual dirección, pues las dos disciplinas exhiben el despliegue progresivo de uno y el mismo *logos.* «El pensamiento simple del ser puro lo formularon primero los eleatas, en particular Parménides, que lo concibió como lo absoluto y la única verdad; en los fragmentos suyos que nos quedan lo expresa con el entusiasmo puro del pensar que se capta a sí mismo por primera vez en su abstracción absoluta: sólo el ser es y la nada no es. [...] Heráclito, el profundo, destacó, contra aquella abstracción simple y parcial, el concepto más desarrollado y total del devenir [*Werden*] y dijo: el ser es tan poco como la nada. Y también, que todo fluye o que todo es devenir» (1949-1959, IV, 89-90).

La lógica, dedicada a exhibir la generación dialéctica inmanente de las categorías del pensar, que surgen las unas de las otras, recurre, tanto de modo expreso como tácito, a lo ya pensado por los filósofos del pasado. Los procedimientos y propósitos de la lógica no son los de la historia, sin embargo; tanto su método de exposición como su manera de reflexionar sobre conceptos y movimientos conceptuales sirven sólo a la tarea lógica, dedicada a la verdad, no a narrar acontecimientos (1949-1959, V, 21, 26-27). La *Ciencia de la lógica* no es una ciencia de la experiencia sino del pensar, esto es, una lógica de la filosofía que ha sido hasta ahora. La apropiación del pasado por el pensar presente procede lógicamente, no histórica o fácticamente: se trata de pensar pensamientos ya pensados, no de contar cuentos. Tiene el carácter de una apropiación crítica de los principios, las teorías y las tendencias predominantes de la tradición metafísica que terminó, según Hegel, con la filosofía de Kant. La relación de la filosofía

con su propio pasado es, además de exclusivamente lógica, crítica y polémica en cuanto entraña, junto con el reconocimiento de las verdades afirmadas por los predecesores, un juicio (1949-1959, V, 29-31) sobre el aporte esencial de estas verdades al desarrollo del concepto o de la idea de verdad. La lógica se permite repensar, en vista de tareas actuales, el pensamiento heredado, hacerle enérgicos recortes separando su principio determinante de sus otros aspectos inesenciales; por eso la historia de la filosofía es selectiva y reconstructiva, nunca una mera recepción inerte y repetitiva del pensamiento pretérito (1959,13, 61, 150-151). Las filosofías históricas exponen la verdad, pero se trata de una versión de la verdad que tiene que ser puesta al día, reevaluada ahora en un nivel más alto (1949-1959, V, 9-12) y elevada a la forma del pensamiento vivo del presente. Esta lógica que conserva la verdad de la historia del pensar, sostiene Hegel, es «la verdadera metafísica» (1949-1959, IV, 16).

Hegel quiere mostrar que los contenidos de la lógica no son inventados por él. Se trata, dice, de las determinaciones más conocidas, simples y elementales del pensamiento: «ser, nada, determinación, magnitud, ser-en-sí, ser-para-sí, unidad, multiplicidad, etc.» (1949-1959, VIII, 67). En una carta del año 1810, mientras escribía la *Ciencia de la lógica,* distingue entre filósofos creadores y profesores de filosofía. Colocándose entre los segundos, caracteriza así su actividad filosófica: «Yo soy un pedagogo que tiene que enseñar filosofía y, tal vez por eso, creo que la filosofía, tal como la geometría, debe convertirse en un edificio homogéneo o regular, que sea tan enseñable como esta ciencia. Pues son diferentes el conocimiento de las matemáticas y de la filosofía y el talento descubridor y creativo en matemáticas y en filosofía. Mi terreno es descubrir esta forma científica o trabajar en su construcción»[6]. El edificio capaz de alojar en el sitio debido a todas las «definiciones de lo absoluto» (1949-1959, VIII, 203-207) propuestas a lo largo de la historia es, precisamente, la ciencia de la lógica que, al ocuparse del pensar abstracto, llega a conocer la forma de la actividad que generó las filosofías históricas; reflexionando sobre el modo de operar del pensar libre puede ordenar la variedad histórica en un sistema de categorías y sus relaciones internas necesarias.

El sistema lógico de las formas del pensamiento se diferencia de varias maneras del desarrollo histórico del pensar. Entre otras cosas, lo señala su carácter abstracto; pues no abarca sino las categorías según proceden unas de las otras o exhibe su génesis inmanente (1949-1959, V,

6. Carta a Sinclair de octubre de 1810, en Hegel, 1952-1954, I, 332.

13), estableciendo una sucesión que va desde las más vacías o indeterminadas hasta las más concretas y desarrolladas al cabo. Entre las ciencias filosóficas la lógica se caracteriza por su formalismo (1949-1959, IV, 27), es decir, por tratar de la forma absoluta de cuanto es y es conocido, del pensamiento puro. «Debemos considerar que fue un progreso infinito que las formas del pensamiento fueran liberadas de la materia en que están sumidas tanto en la intuición autoconsciente y la representación como en nuestros deseos y querer o también en las representaciones que acompañan a los deseos y al querer humanos [...]; que estos universales hayan sido destacados por sí mismos y que, como hicieron Platón y también en particular Aristóteles, hayan sido convertidos en objetos de contemplación independiente. Con ello comienza el conocimiento de estos universales» (1949-1959, IV, 23). La hegeliana no es, sin embargo, lógica formal en el sentido de la tradición (1949-1959, IV, 29-30) ni tampoco en el de la reciente logística. La lógica formal sólo establece reglas para las operaciones del entendimiento con nociones fijas, pero la verdad, que es cosa de la razón, según Hegel, depende del movimiento y desarrollo de los conceptos, que la lógica formal de la tradición desconoce. Además, de acuerdo con la posición de Hegel, el pensamiento considerado por sí mismo acaba revelándose como lo único real y concreto, el fundamento de todas las cosas.

Hegel ha sido frecuentemente acusado de haber violentado la historia, convirtiéndola en una sucesión de posiciones lógicas. Esta crítica no considera que el filósofo declara expresamente que la historia de la filosofía difiere de la historia fáctica, y de las historias concebidas mediante representaciones del sentido común, y de las que alientan a la fantasía o a las empresas prácticas en que solemos empeñarnos (1949-1959, XI, 28-36, 72-74, 93-95). Una historia pensada del pensamiento es un proyecto teórico en el que la razón sale en busca de sí misma y recupera, reorganizándolas en un sistema, sus formas dispersas en el tiempo. Se trata, como dice Hegel, de levantar una construcción en la que las materias primas estén «esencialmente trabajadas y transformadas» (1959, 13) con el fin de que pongan en evidencia la genealogía inmanente de la razón pura, que se conoce mediante una selección y una síntesis de cuanto forma parte necesaria de su plena actualidad. Tanto las ciencias como la religión cristiana y la historia entera de la filosofía son algunas de las condiciones necesarias de que la razón llegue a conocerse y a actualizarse plenamente. La razón es, para Hegel, un producto tardío que presupone muchas empresas filosóficas exitosas, entre otras las especulativas de Hegel, en particular la *Fenomenología del espíritu,* que estudia el desarrollo de la conciencia hasta el punto en que ella alcanza

el saber absoluto, su posibilidad más alta. Por depender la razón de tantas condiciones complejas y por formar parte de una historia del pensar que conocemos, dice Hegel que la expresión «razón natural» es una frase extraviada (1949-1959, XV, 279).

Hegel argumentó en diversos contextos contra la objeción de que sus procedimientos constructivos en materias históricas eran objetables debido a su supuesto carácter *apriorístico* y arbitrariamente logicizante de las existencias históricas. Lo único que presupone la filosofía, dice, es la razón. Lo cual significa, en materias históricas, que el filósofo se acerca a ellas con la confianza de que hay allí algo racional que conocer. Examinada debidamente conocemos en la historia, en efecto, lo que tiene de racional, como en el caso de cualquier objeto de la ciencia. Los contenidos del pensamiento son, por necesidad, lo que hay de pensable y de universal en las cosas. Son pensables, afirma Hegel, las varias etapas por las que pasan tales contenidos en su proceso de desarrollo hacia la racionalidad plena de que es capaz, en cada caso, cierto contenido específico. Esto no quiere decir que la teoría agote
da uno de los detalles del suceder histórico. «El contenido de la filosofía no son las acciones o sucesos externos de las pasiones o de la suerte, sino son pensamientos. Pero los pensamientos casuales no son otra cosa que opiniones». «La filosofía no contiene opiniones; no hay tal cosa como opiniones filosóficas» (1959, 24-25, 27). Hegel admite no sólo la existencia del azar en la naturaleza y en la historia sino que afirma expresamente que las cosas poseen aspectos indiferentes, insignificantes e inclusive algunos que contrarían de momento el desarrollo racional en que están siempre comprometidos los objetos. En particular en la naturaleza, pero también en la vida humana y en la historia, que tienen mucho de natural, las existencias poseen un resto bruto e impenetrable por el pensamiento en el que la ciencia no se interesa. La filosofía separa, por eso, lo esencial de lo inesencial (1949-1959, III, 35-36) y procede a erigir un sistema regular capaz de albergar todas las determinaciones esenciales de la razón. El reconocimiento, por otra parte, de que las cosas poseen un residuo que no significa nada desde el punto de vista científico, no implica una renuncia a conocer lo cognoscible ni una concesión al escepticismo.

III

La perfecta independencia del pensar (1949-1959, V, 13-20) elaborado y criticado por la *Ciencia de la lógica* es uno de los rasgos sa-

lientes del asunto de esta disciplina. «El punto de partida [de la ciencia] es lógico si se lo lleva a término en el elemento del pensar libre que existe para-sí» (1949-1959, IV, 71). «Independencia», en este contexto, tiene primero un sentido negativo; es lo mismo que abstracción, formalismo, indeterminación, pureza. Pero, al final de la lógica, cuando el concepto ha desarrollado todas sus potencialidades, su «independencia» significa, antes que nada, su autosuficiencia. El concepto ha adquirido conciencia de sí, se conoce de parte en parte y no depende de nada externo. Por eso Hegel acaba reconociendo en él al «sujeto», a «la subjetividad» (1949-1959, V, 345). Señala que, en contraste con las cosas, que han de ser pensadas y sabidas por otros que ellas mismas, el concepto, como demuestra paso a paso la *Ciencia de la lógica,* se saca a sí mismo de la pobreza e insuficiencia iniciales y se convierte en un ser concreto y singular que sólo tiene al mundo de los objetos finitos fuera de sí. La transformación que el concepto aún tiene por delante es la de su síntesis con la realidad, que también se cumple y a la que Hegel llama «la idea» (1949-1959, VIII, 423). En la idea culmina esta lógica dedicada a la génesis del resultado supremo del pensar libre, la verdad (1949-1959, IV, 57).

Así la lógica se ocupa científicamente del pensar puro que paulatinamente se torna capaz de conocerse a sí mismo (1949-1959, IV, 72). En vista de la independencia del pensar, la reflexión del lógico no pone al comienzo de la ciencia sino la categoría[7] «ser» vaciada de todo contenido. El filósofo que formula el discurso lógico no piensa todavía en nada específico al comenzar debido a su decisión (1949-1959, IV, 73) de establecer que el pensar considerado por sí mismo no depende de condiciones antecedentes de clase alguna, no presupone nada (1949-1959, V, 20). Sólo más tarde, desde un punto de vista más avanzado, se verá que el ser absolutamente indeterminado es producto de una abstracción (1949-1959, IV, 482). Pero este saber no es accesible a la reflexión en el punto de partida.

Gracias a que el pensar es activo y se desarrolla mediante su propio trabajo interno (1949-1959, VIII, 355), es capaz de sacarse,

7. Las categorías o pensamientos de que se ocupa la lógica de Hegel son tanto *operaciones subjetivas* capaces de captar un objeto y comprenderlo, como también verdades acerca de cosas y relaciones reales; en esta segunda función las categorías son *objetivas.* El pensamiento subjetivo-objetivo —en contraste con el meramente subjetivo, como la opinión y la ocurrencia, por ejemplo— es llamado una categoría. En la última parte de la *Ciencia de la lógica* se hace patente la identidad de las categorías con lo que Hegel llama conceptos. La razón, o el *logos*, es el conjunto sistemático de los conceptos estudiados y criticados por la ciencia lógica.

sin influjo externo, de la abstracción extrema del comienzo. Esta transformación de la primera categoría no consiste, sin embargo, en adquirir un contenido ajeno, opaco a la actividad de pensar, sino en el desarrollo gradual de las formas del pensamiento, desde la más elemental hasta la más compleja, capaz de contener todas las diferencias necesarias para convertirse en el concepto de la realidad o verdad del todo. La idea en que culmina la *Ciencia de la lógica* posee esta concreción absoluta (1949-1959, V, 236-242) gracias a que reúne al conjunto de los conceptos, o de las formas del pensar generadas a lo largo del camino que recorre la lógica. Entre el ser indeterminado y la idea absoluta, el pensamiento desarrolla todas las diferencias que es preciso que adquiera y conozca para entrar en plena posesión de sí y saberse a sí mismo.

Lo que se mueve por sí mismo a lo largo del despliegue y exposición del pensar es el objeto de la lógica. El filósofo que reflexiona sobre estos movimientos, que los explica en orden y comunica lo que va resultando de ellos, no es quien introduce en los conceptos la actividad en que ellos consisten en último término. Tampoco inventa lo que el movimiento de los conceptos produce, a saber, su creciente universalidad y conocimiento de sí. El elemento universal que es el concepto está en las cosas, pero sumido en ellas no es reflexivo y capaz de conocerse. Tanto el carácter activo como la fecundidad o capacidad para engendrar logros que van, paulatinamente, complicando las formas del pensar los encuentra el lógico en el objeto de su escrutinio. El pensar como tal posee estos caracteres. Así, por ejemplo, el ser vacío e indeterminado del punto de partida se revela, cuando se lo piensa, como una categoría inestable que, carente de contexto, de contenido o de referencia a algo externo (1949-1959, IV, 87-88), puede querer decir cualquier cosa, usarse, por ejemplo, tanto para designar al todo como a la nada. El lógico que contempla la conducta del ser inicial en su carácter huidizo y su extrema labilidad dice, para registrarlo en el discurso, lo primero que se puede buenamente decir del ser puro del comienzo absoluto, a saber, que se vuelca por sí mismo en la nada. «El ser inmediato e indeterminado es, de hecho, nada y no es ni más ni menos que nada» (1949-1959, IV, 88).

Pero apenas se afirma que el ser abstracto *es nada*, de cierta manera se dice que *es algo*, a saber: nada; pero a la nada la tenemos, con razón, por diferente del ser. La diferencia entre el ser y la nada o el no-ser tampoco puede ser pensada debido a que la radical abstracción de los términos derrota todo intento de comparación. El no-ser como categoría abstracta ofrece la misma resistencia a ser concebido, representado o imaginado (1949-1959, IV, 88) que el ser abstracto

y también la misma tendencia a volcarse en su contrario y desaparecer en él. En lugar de diferentes, entonces, ¿son tal vez idénticos el ser y la nada? Pero la identidad, igual que la diferencia, es una relación y la completa indeterminación de ser y nada al comienzo de la *Ciencia de la lógica* impide que estas categorías del punto de partida formen parte de relaciones determinadas. Más que idénticos, el ser y la nada son lo absolutamente diferente, pero, al propio tiempo, son el uno en función del otro e inseparables entre sí (1949-1959, IV, 89). Nos encontramos abocados a una contradicción: el ser es idéntico y también diferente de la nada.

Considerados cada uno por sí, el ser y el no-ser han pasado ya siempre a ser el otro (1949-1959, IV, 88-89). Sólo la unidad de ser y nada mediante una categoría más compleja logra detener este movimiento de volcarse uno en otro sin resultado y resolver las antinomias en que se ve enredada la reflexión lógica. «De lo que comienza se puede tanto decir que ya es como decir que no es todavía. Los opuestos "ser" y "no-ser" están inmediatamente unidos en lo que comienza. Pero se trata de su unidad indiferenciada.—El análisis del comienzo proporciona, pues, el concepto de la unidad del ser y el no-ser— o, puesto en su forma reflexiva, el de la unidad del ser diferenciado y del ser indiferenciado, o el concepto de identidad de la identidad y la no-identidad» (1949-1959, IV, 78). Pensar empíricamente los comienzos de cosas que llegarán a ser lo que no son todavía nos parece fácil y obvio. Lo que se encuentra en proceso, en tránsito hacia un fin, ya es aunque no es aún. En este caso no nos sentimos amenazados por ninguna antinomia o aporía conceptual. La lógica de Hegel sigue este curso natural del pensar, separando, en cada caso, la categoría gracias a la que el pensamiento sale de la aporía y puede acceder a posiciones cada vez más ricas. «La conciencia puede convertir el espacio vacío, el tiempo vacío y hasta la misma conciencia vacía o el ser puro en su objeto y contenido. Pero no se detiene allí sino que se apresura a salir de esta vaciedad hacia algo mejor, esto es, hacia un contenido de algún modo más concreto que por malo que sea en otro sentido, resulta mejor y más verdadero en éste. Precisamente tal contenido [más concreto y verdadero] es una síntesis en general» (1949-1959, IV, 109).

La categoría del devenir (*das Werden*), que usamos para pensar los procesos y los cambios, la génesis de algo y su extinción, les da al ser y al no-ser la subsistencia y estabilidad de que carecían de por sí: ya los podemos diferenciar gracias a este tercer término que, aunque los reúne indisolublemente, no se confunde con ninguno de ellos. También podemos, gracias a la mediación del devenir, suprimir aque-

lla diferencia entre ser y no-ser: pues ambos se confunden en cuanto no subsisten sino mediante otro (1949-1959, IV, 102-103). El devenir introduce la tercera posición sintética en la que se disuelve la contradicción entre el ser y el no-ser iniciales. El desarrollo interno de la categoría de devenir engendra la de existencia o ser determinado (*Dasein*). Aquí ya podemos comenzar a pensar relaciones, cosa imposible en el punto de partida, gracias a la mayor variedad, complejidad y concreción de los conceptos. Este gran paso adelante se ha cumplido mediante la reflexión sobre los movimientos internos de las primeras formas del pensar.

En la segunda parte de la lógica explica Hegel la doctrina de la esencia. Las relaciones entre los conceptos son algo diferentes en este nivel más avanzado: los miembros del primer par —esencial/inesencial— son a la vez contradictorios e idénticos entre sí. Se reflejan uno al otro (1949-1959, IV, 485-487), pero ya no desaparecen en su contrario como el ser y el no-ser. Lo esencial no existe ni puede ser pensado sin lo inesencial, el fundamento no es nada sin lo fundado por él, no hay cosas sin cualidades ni cualidades sin cosas, etc. Las categorías de la esencia se solicitan y condicionan mutuamente. El tercer término de la tríada dialéctica no contiene a los dos anteriores sino que, diferente de ellos, es su relación. La exposición de las formas del pensar culmina en la lógica del concepto y de la idea, o lo que Hegel llama «lógica subjetiva» en contraste con la «lógica objetiva». Uno de los cambios dialécticos que señala a la doctrina del concepto tiene que ver con la función del tercer término: en él los contrarios se identifican con el todo (1949-1959, V, 51). Debido a que la tercera parte es la síntesis de las dos anteriores, de modo que el concepto contiene al ser y a la esencia y constituye el fin hacia el cual ellos se han venido moviendo, todas las categorías arriban aquí a su ser propio. Como momentos del concepto, todas las categorías de la lógica se funden entre sí sin perder las diferencias que las caracterizan y ocupan su lugar en el conjunto sistemático. El concepto desarrollado coincide en la lógica de Hegel con la subjetividad pensante (1949-1959, V, 13-14) que abarca, comprende y constituye el fundamento de cuanto es.

La forma suprema del concepto es la idea, el resultado del autodesenvolvimiento del *logos*. En la idea tenemos la culminación del desarrollo del saber y del ser. Todas las determinaciones del pensar se han tornado conscientes, autoconscientes, se han dividido en sí mismas y discernido sus aspectos, se han desarrollado y adquirido continuidad y han pasado a integrarse en todos que son sistemas y que proceden, a su vez, a formar sistemas progresivamente más complejos. Lo que confiere carácter teleológico (1949-1959, III, 215) a las

determinaciones del pensar es que todas pertenecen, desde un comienzo, a un contexto universal que les asignará su verdadera función y su manera de ser desarrollada al cabo. En la dirección de una razón plena, cuyas funciones y formas han quedado cabalmente actualizadas y explicitadas en el discurso de la *Ciencia de la lógica,* se mueven desde el principio las formas abstractas. La lógica es el autodesenvolvimiento de la idea.

La dialéctica es la ley (1949-1959, IV, 52) de este autodesarrollo de las categorías regionales que tienden hacia el fin, o a llegar a ser todo lo que pueden ser dentro de su sistema próximo, primero, y del sistema de sistemas de la lógica en su conjunto, luego. La dialéctica es, asimismo, el método de exposición (1949-1959, V, 344-348) de la *Ciencia de la lógica* que reflexiona sobre el pensamiento que va desde la abstracción e indeterminación extremas hasta el saber organizado en un sistema que abarca a todas las ciencias. La ley dialéctica varía considerablemente según los contenidos sobre cuyo desenvolvimiento reflexionamos. Lejos de ser un esquema repetitivo cuyas tríadas guardan siempre las mismas relaciones y producen iguales resultados, los procesos dialécticos difieren, entre otras cosas, en la complejidad, en el alcance y en los resultados. El movimiento entre el ser y el no-ser es tan individual como el paso de la doctrina de la esencia a la del concepto. Se trata de individualidades distintas y hasta contrastantes. El número de determinaciones que sintetiza el tránsito de la esencia al concepto es muchísimo mayor que el de los tránsitos tempranos. Las formas del pensar tienen que ser capaces, al final de la lógica, de reunir y reconciliar el universo de las diferencias generadas por los pasos dialécticos anteriores.

Un solo aspecto de la dialéctica permanece invariante en medio del cambio de sus otros momentos y funciones característicos, la negación determinada como principio movilizador del progreso lógico del pensamiento. La negación es una categoría ontológica para Hegel: todas las cosas, en cuanto determinadas, contienen el momento de lo negativo (1949-1959, IV, 127); al propio tiempo y con igual derecho ellas son lo que son y son lo que no son. El *no ser* otro pertenece al ser de lo que es. Sin distinguirse como otras de lo que excluyen de sí por ser lo que son, las cosas carecerían tanto de identidad como de determinaciones. Hegel cita a Spinoza: «Omnis determinatio negatio est», y le atribuye una importancia infinita a esta verdad filosófica. La lógica tradicional, sostiene, no ha podido reconocer la función de lo negativo en el pensamiento porque ha huido de la contradicción como de un abismo del pensar; su principio supremo de la identidad le impidió levantarse por encima de una noción abstracta

de los conceptos como rígidos y separados por límites inalterables. Sólo la razón especulativa, que incluye los momentos positivos de la determinación y los deja oponerse a sus negaciones —lo finito a lo infinito, lo particular a lo universal—, cosecha los resultados de la transformación dialéctica de los conceptos que han pasado por esta oposición y se han rehecho como consecuencia de ello. Gracias a que se convierte en el resultado que sintetiza lo positivo y lo negativo, el concepto va ganando contenido y conocimiento a lo largo del desarrollo que lo conduce a revelarse como sujeto capaz de subsistir independientemente. El papel de la negación en la dialéctica (1949-1959, V, 340-349) requiere sus dos formas: la de la negación de una determinación puesta previamente y la de la negación de la negación mediante la cual el concepto recupera la inmediatez (1949-1959, V, 345) que poseía antes de enfrentarse a su contrario; gracias a esta segunda forma de la negación los conceptos restablecen continuamente su carácter de puntos de partida de nuevos movimientos dialécticos.

IV

Al final de la lógica explica Hegel su doctrina de la idea. El concepto como tal, aunque se desarrolla y enriquece, no llega a ser completo o perfecto (1949-1959, V, 19-20, 33, 235) debido a que la lógica lo considera siempre «en el elemento abstracto del pensar». Esta abstracción será superada en la tercera parte de la *Ciencia de la lógica*, cuando el concepto se convierte dialécticamente en concepto adecuado a su objeto o en idea pura y entra a formar parte de una configuración especulativa nueva, la coincidencia de concepto y objetividad o la verdad absoluta (1949-1959, VI, 96), que surge en los confines de la lógica gracias a que la fecundidad del concepto acaba llevándolo más allá de sí, elevándolo a idea. Hegel define la idea como la unidad del concepto y la realidad: el concepto que se torna adecuado a la realidad adquiere existencia y está no sólo en el pensar sino también en las cosas pensadas. Lo mismo se puede decir así: las cosas alcanzan la congruencia con su concepto, haciéndose como deben ser. En contraste con el concepto, la idea indica, en cada caso, cómo el concepto se determina a sí mismo y a su realidad (1949-1959, III, 116). La unidad de concepto y realidad, o idea, es, a su vez, un proceso fecundo (1949-1959, VIII, 428) que, como otros, recorre tres etapas a lo largo de las que se desarrolla. Inmediatamente, la idea se configura como vida y como belleza; su figura intermedia es la del co-

nocimiento y la acción, esto es, la de las actividades que engendran la verdad y el bien. «La acción adecua la realidad a la esencia con el fin de producir el bien». La tercera forma convierte a la idea en el contenido de la ciencia filosófica. «La idea absoluta [...], esto es, la contemplación del universo conforme al concepto en y para sí o concepto racional, [...] tal como éste es objetivo y real en el mundo» (1949-1959, III, 142).

La expresión «idea absoluta» es, en el uso hegeliano, independiente de toda connotación religiosa: no se trata ni de una idea divina ni de una idea de Dios; tampoco, ciertamente, de una representación del absoluto en sentido teológico. La ciencia es una empresa autónoma que no le pide ni quiere deberle nada a la religión, de la misma manera que ésta tampoco depende de aquélla. «Saber absoluto» e «idea absoluta» tampoco quieren decir, absurdamente, omnisciencia o forma racional que lo abarca todo. En la *Fenomenología del espíritu* el saber es llamado absoluto cuando alcanza la forma del saber puro, del que ha superado en sí todo lo ajeno al saber, como ser los límites que el proceso del conocer pone para distinguir un objeto de otro, o las oposiciones entre lo universal y lo particular, lo finito y lo infinito, la forma y el contenido. Por eso dice Hegel que «lo absoluto es esencialmente resultado» (1949-1959, II, 21). Como tal, lo absoluto es propio de la tercera posición de los procesos dialécticos, donde se hace presente el producto final en que culmina el movimiento capaz de engendrar resultados.

Todo saber presupone múltiples formas de alteridad, como enfrentarse la conciencia a su objeto como lo otro que ella, ser mensurable un objeto por cierta unidad de medida, poseer algo ciertas determinaciones y faltarle otras, etc. Pero el progreso del saber lo va acercando al punto en el que la razón se encuentra a sí misma en el orden de las cosas. La formulación de una ley científica, por ejemplo, equivale a pensar precisamente la racionalidad de los procesos y el gobierno de los fenómenos singulares por el orden concebible en el que existen y se manifiestan. La razón cognoscente se ha purificado de lo que la separaba, aparentemente, de sí misma, y liberado de una supuesta limitación. El objeto del conocimiento, que le pareció a la razón una existencia aconceptual, resulta tener, una vez conocido, su propia manera de ser, esto es, ser razonable. Conocer una ley natural es conocerse la razón a sí misma como orden de las cosas; para lograr este resultado, el conocimiento tiene que haber superado la apariencia de que existen, fuera de la razón, objetividades independientes de ésta. «Lo absoluto se hace explícito mediante su propia actividad, que, tal como comienza en sí, también termina allí mismo»

(1949-1959, IV, 667). Lo que vale para el saber absoluto se puede decir también de la idea absoluta por cuanto «la idea absoluta es el saber absoluto de sí» (1949-1959, V, 243; cf. 327-328). En contraste con el concepto, la idea es la razón que ha superado la alteridad de pensar y realidad. El autoconocimiento que caracteriza al concepto da un paso adelante cuando desaparece en la idea esta diferencia y ella es la coincidencia acabada con su contenido. «Absoluto» se dice, entonces, del saber, de la razón, de la idea, del espíritu, purificados y liberados de toda atadura con lo otro que ellos mismos y de los límites que, a lo largo de su desarrollo, introducen en ellos las varias formas de alteridad. «Absoluto» quiere decir «absuelto», libre en el sentido de lo que logra, finalmente, estar consigo en lo propio. La ciencia adquiere esta forma de libertad cuando se ocupa del espíritu y lo capta conceptualmente, pues hace desaparecer lo ajeno o la diferencia entre el conocer y lo conocido (1949-1959, III, 227). «Lo absoluto es el espíritu; ésta es la definición suprema de lo absoluto». Pero, agrega Hegel, esta definición no vale para el espíritu en general sino sólo para el que es el resultado de su propia actividad productiva, mediante la cual «se ha develado cabalmente para sí mismo, se ha hecho autoconsciente e infinitamente creador» (1949-1959, X, 35-38).

La filosofía en cuanto ciencia universal sistemática conoce lo absoluto, que es el espíritu; éste es su asunto propio y distinto de los objetos de las ciencias filosóficas especiales, que se ocupan de la naturaleza, del espíritu subjetivo, de la religión, de la comunidad política y de la moral, entre otros. Pero en el caso del objeto de la filosofía no se trata, otra vez, de un objeto particular o de una de las figuras especiales del fundamento de las cosas; el espíritu absoluto es el universal cabalmente concreto que, como sucesor dialéctico de la idea absoluta, contiene juntas y reconciliadas todas las formas subjetivas y objetivas de la razón. «Tal como nosotros avanzamos en la ciencia desde las formas imperfectas de la revelación del espíritu que hemos venido presentando hasta la forma más alta de tal revelación, así también exhibe la historia universal una serie de concepciones de lo eterno; pero sólo al final de tal serie surge el concepto del espíritu absoluto» (1949-1959, X, 38). La filosofía más reciente ha superado por fin, dice Hegel, la reflexión finita y abstracta que solía caracterizarla y la ha reemplazado por el pensar especulativo «que debe exhibir todos sus objetos y el desarrollo de cada uno de ellos en su necesidad absoluta. Esta exigencia se cumple derivando cada concepto particular del concepto universal que se genera a sí mismo y se autorrealiza, o de la idea lógica. La filosofía ha de comprender el espíritu, en consecuencia, como un desarrollo necesario de la idea eterna; y debe dejar desarro-

llarse las partes singulares que integran la ciencia del espíritu a partir del concepto puro» (1949-1959, X, 15). Las diferentes disciplinas filosóficas estudian diversas manifestaciones de la idea absoluta o del espíritu en las varias regiones del pensamiento y de la realidad.

La enciclopedia filosófica, que Hegel comienza a enseñar y a redactar en 1809 como parte de su actividad pedagógica en el nivel avanzado de la educación secundaria, presenta un esquema de la filosofía concebida como un sistema de ciencias[8]. Las varias disciplinas están organizadas en tres partes principales: la lógica, entendida como ciencia pura, y las ciencias de la naturaleza y del espíritu, presentadas como ciencias aplicadas, reales o especiales. Por muchos años trabaja Hegel en el desarrollo de este proyecto enciclopédico. Cuando se muda de Núremberg a Heidelberg en 1816 y se hace cargo, por primera vez a los 46 años, de una cátedra universitaria, que ejercerá hasta su muerte en Berlín, publica sus esfuerzos por explicar la filosofía en su conjunto bajo el título de *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1817). En el prólogo de esta edición dice: «La necesidad de entregar a mis estudiantes una guía de mis lecciones filosóficas es el motivo inmediato de que publique este panorama del campo de la filosofía antes de lo que había pensado» (1949-1959, VIII, 5).

Aunque la publicación de la *Enciclopedia* representa un logro que establece a Hegel como una figura de importancia reconocida en el ambiente universitario alemán, la obra no tiene ni el grado de elaboración ni la riqueza de contenidos que caracterizan tanto a la *Fenomenología del espíritu* como a la *Ciencia de la lógica*. La exposición de las líneas generales de la organización de la filosofía se adapta en parte a los fines pedagógicos de su autor, y en parte ofrece un panorama de los resultados de su trabajo de muchos años. Las materias están tratadas en parágrafos densos y brevísimos, buenos para servir de guía tanto a los oyentes como al mismo profesor, pero patentemente necesitados de explicaciones complementarias[9] para hacerse

8. La *Propedéutica filosófica* fue editada por K. Rosenkranz y publicada en 1840; contiene al final una breve «enciclopedia filosófica». Este libro póstumo se basa en cuadernos de Hegel y en apuntes de sus estudiantes del *Gymnasium*. Véase la explicación de su origen en el prefacio del editor (1949-1959, III, 3-5).

9. La edición de la *Enciclopedia* preparada por los discípulos de Hegel después de su muerte rellena los planteamientos esquemáticos de la obra con notas, agregados y ejemplos tomados tanto de cuadernos inéditos del filósofo (1949-1959, IX, 13-14) como de libretas de apuntes de los estudiantes. Véase la explicación de este procedimiento en los prefacios de los editores de los tres volúmenes, von Henning, Michelet y Boumann, de la edición de 1839-1845, reproducidos en 1949-1959 (VIII, 1-4; IX, 13-20; X, 1-4).

comprensibles, despejar dudas y fijar posiciones doctrinales precisas. Hegel no vuelve a publicar, en sus quince años de actividad universitaria en Heidelberg y Berlín, ningún libro que se pueda comparar en profundidad e intensidad con los que había dedicado a la fenomenología y a la lógica. La producción literaria posterior a la aparición de la primera edición de la *Enciclopedia* en 1817 tiene, sin duda, las ventajas que dan la madurez del pensamiento y el creciente orden y limpieza de la exposición, pero está dominada por afanes pedagógicos y exigencias de la cátedra universitaria. Comprende las *Líneas generales de la filosofía del derecho* de 1820 y las dos ediciones revisadas y considerablemente aumentadas de la *Enciclopedia* (1827 y 1830). La filosofía del derecho, tal como la enciclopedia, recibe la forma de un compendio para dictar lecciones.

A pesar de los esfuerzos pedagógicos del filósofo y de la extensa labor popularizadora que llevan a cabo los discípulos después de la muerte del maestro, las principales obras de Hegel le oponen con frecuencia dificultades de comprensión y de interpretación al lector. Ni la última versión de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* ni la edición póstuma de las lecciones sobre historia, arte y religión ofrecen auténticas respuestas para las preguntas pendientes suscitadas por las obras anteriores. Hegel adquiere en sus últimos años la costumbre de remitir a la gran lógica para la clarificación de los conceptos básicos que sirven de fundamento a sus explicaciones escritas y verbales. Pero la *Ciencia de la lógica* no siempre contiene una elaboración suficiente de los conceptos en que se basan las ciencias especiales posteriores.

Las lecciones de estética, por ejemplo, y también la filosofía del derecho se eximen de llevar a cabo una fundamentación detallada de su campo temático remitiendo a la gran lógica. ¿Puede el arte ser objeto de tratamiento científico? —pregunta Hegel—. Su libertad, la carencia de reglas de la fantasía artística, el carácter lúdico de sus producciones y el parentesco de las obras del arte con la esfera de las meras apariencias indican, a primera vista, que no es asunto adecuado para tratarlo científicamente (1949-1959, XII, 22-36). Esta clase de preguntas acerca de la cientificidad de un objeto sólo se puede contestar exhibiendo el concepto correspondiente, en este caso, el de belleza artística y ofreciendo una demostración de su aptitud para ser conocido filosóficamente (1949-1959, XII, 48-49). Para satisfacer estas exigencias es preciso derivar el concepto de arte bello de sus antecedentes lógicos. Tal cosa no la podemos hacer aquí, les dice Hegel a sus auditores; por lo tanto, «el arte como objeto científico particular tiene que ser para nosotros una presuposición» (1949-1959,

XII, 49; cf. 50). Pero esta presuposición tampoco está justificada en la lógica, que no ofrece sino la ubicación sistemática de la idea de belleza, que resulta patentemente insuficiente para fundar el tratamiento especulativo de los problemas particulares de la teoría del arte. Nos enfrentamos a un caso similar cuando el compendio dedicado al derecho presupone tanto la libertad de la voluntad, el principio fundamental de toda la filosofía del espíritu objetivo, como el concepto de derecho y la explicación del proceder científico de la filosofía (1949-1959, VII, 39-41, 50-54). Sólo el tercero de estos conceptos está suficientemente elaborado en la lógica; para los otros dos hay que recurrir a pasajes dispersos en la obra y aventurar una interpretación de lo que Hegel pensaba.

Además de que las ciencias especiales del sistema tienen relaciones dudosas con el conjunto de la filosofía, la obra de Hegel está cruzada por diversas tensiones intelectuales internas que han alentado interpretaciones de su sentido principal no sólo distintas entre sí sino contrapuestas. Desde un comienzo el hegelianismo estuvo dividido en facciones irreconciliables. Pero no todos los desacuerdos entre los estudiosos de Hegel se originan en problemas con los textos del filósofo. Varios proceden del choque entre intereses políticos e ideológicos y no del pensamiento hegeliano considerado inmanentemente. Hay, sin embargo, ciertas dificultades de interpretación que se deben exclusivamente al precario desarrollo de algunas nociones y a las ambigüedades que suele prohijar la permanente inquietud y movilidad de los conceptos dialécticos cuando sus cambios y vuelcos no han sido examinados y explicados en todas sus partes. Entre estos últimos tropiezos se encuentra, por ejemplo, la tensión nunca del todo resuelta entre lógica e historia, o entre las exigencias organizativas del sistema de las ciencias y los materiales empíricos que Hegel incorpora a la exposición de éstas.

El sistema de Hegel elabora, como es sabido, una gran cantidad de información fáctica; sus ciencias especiales o de la realidad poseen considerable riqueza empírica y el saber histórico presupuesto por el pensamiento hegeliano es notable. Así es como resulta que el interés de la obra de Hegel reside tanto en su estructura y organización lógicas como en su contenido fáctico. Pero estos dos ingredientes, el lógico y el empírico, no están siempre tan bien integrados como cabe exigir de acuerdo con los planes sistemáticos y las exigencias científicas del pensador. En las lecciones de estética, por ejemplo, el desarrollo de las formas simbólica, clásica y romántica del arte exhibe la anomalía dialéctica de una culminación en el medio, o en la segunda posición, del proceso. La tercera posición, o forma romántica

del arte, representa una etapa de decadencia tanto de la obra de arte como de la importancia del arte en tanto factor de la cultura cristiana. En este caso excepcional Hegel sacrifica el esquema del progreso dialéctico a su admiración por el arte griego, cuya superioridad le parece tan obvia que la exposición simplemente ubica la plenitud del arte de acuerdo a la evidencia empírica y sin detenerse en las razones por las cuales la tercera etapa constituye una caída artística en vez de la habitual superación de la segunda. Generalmente, sin embargo, Hegel somete lo empírico a la necesidad teórica o lógica. A menudo resuelve ciertas incongruencias de lógica y existencia declarando que es preciso distinguir entre los hechos esenciales y los inesenciales y no trabajar científicamente más que con aquéllos. Pues lo principal para Hegel es la integridad de la construcción lógica, la pureza del saber, la independencia del pensamiento, el triunfo de la razón. Esta toma de posición introduce algunas de las tensiones conceptuales características de la exposición hegeliana. Un buen ejemplo de ello es la manera ambigua en que Hegel explica las relaciones entre filosofía y religión cristiana.

El contenido y los objetos de la filosofía y la religión cristiana son los mismos (1949-1959, VIII, 41); tal contenido tiene una validez eterna, sostiene Hegel. La religión y la filosofía son formas de la verdad libre, universal y absoluta (1949-1959, XV, 40; XVI, 207), pero la verdad de la ciencia filosófica es completamente independiente de la religión. La religión en cambio, como el arte, necesita ser contemplada de manera pensante por la filosofía (1949-1959, XV, 36-41). La diferencia entre la representación religiosa y la verdad especulativa no afecta sino a la forma de manifestarse una y la misma idea en «medios» diferentes. En la historia también aparecen ligados de modo estrecho el cristianismo y el pensamiento moderno en la obra de Hegel; son interdependientes como aspectos del desarrollo espiritual de Europa y de la humanidad. Pero ni la unidad del contenido ni la historia que los envuelve resultan importantes cuando Hegel establece la independencia mutua de ciencia filosófica y religión (1949-1959, VI, 23; X, 459). Si se trata de la verdad teórica o de la razón que acaba coincidiendo satisfactoriamente consigo misma gracias a su capacidad de realizarse y de cumplir sus fines en el mundo, Hegel se decide por la separación tajante del pensamiento y la fe religiosa. También la historia europea recibe, tal como el cristianismo, un tratamiento doble paradójico, en la concepción hegeliana. Ser y ser histórico son frecuentemente equiparados por el filósofo en sus explicaciones. Pero cuando «ser» funciona como categoría lógica a la que la filosofía le reserva una larga carrera dialéctica, terminará revelándose que el

ser es una forma subdesarrollada del espíritu que se manifiesta como sustancia y fundamento de todas las cosas al final del discurso teórico. En esta función categorial el ser quedará separado de toda historicidad. Y, como consecuencia de ello, encontraremos una perspectiva en la obra de Hegel que degrada a la historia y la reduce a no representar sino una de las formas de la exterioridad indiferente (1949-1959, XVII, 35-37), que la equiparan con el espacio y el tiempo de la naturaleza. Todos estos medios son necesarios para la manifestación de lo que se gesta en el proceso universal pero también son, en cuanto medios externos, incapaces de afectar a las ideas y a la razón, que tienen un desarrollo asegurado tanto por la necesidad lógica del proceso como por el espíritu, que es tanto el fundamento presupuesto del mismo como su resultado.

BIBLIOGRAFÍA

Álvarez Bolado, A. *et al.* (1974), *En torno a Hegel,* Universidad de Granada, Granada.

Álvarez-Gómez, M. (1984), «Idea y acción: la historia como teodicea en Hegel»: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 11, pp. 205-230.

Amengual Coll, G. (ed.) (1989), *Estudios sobre la Filosofía del derecho de Hegel,* Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.

Avineri, S. (1972), *Hegel's Theory of the Modern State,* Cambridge University Press, London.

Bourgeois, B. (1969), *La pensée politique de Hegel,* Presses Universitaires de France, Paris.

Burbidge, J. (1981), *On Hegel's Logic: Fragments of a commentary,* Humanities Press, Atlantic Highlands, NJ.

Burbidge, J. (1990), «The First Chapter of Hegel's Larger»: *Logic. The Owl of Minerva* 21, pp. 177-183.

Cordua, C. (1979), *Idea y figura: El concepto hegeliano de arte,* Universitaria, Río Piedras.

Cordua, C. (1989), *El mundo ético: ensayos sobre la esfera del hombre en la filosofía de Hegel,* Anthropos, Barcelona.

Cruz Vergara, E. (1995), *La concepción del conocimiento histórico en Hegel: Ensayo sobre su influencia y actualidad,* Universidad de Puerto Rico, Río Piedras.

Düsing, K. (1983), *Hegel und die Geschichte der Philosophie,* Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

Escohotado, A. (1972), *La conciencia infeliz: ensayo sobre la filosofía de la religión de Hegel,* Revista de Occidente, Madrid.

Fornet Betancourt, R. (1987), *Comentario a la Fenomenología del Espíritu,* Universidad La Salle, México.

Forster, M. M. (1989), *Hegel and Scepticism,* Harvard University Press, Cambridge, MA.
Giusti, M. (1987), «Bemerkungen zu Hegels Begriff der Handlung»: *Hegel-Studien,* 22, pp. 51-71.
Grégoire, F. (1958), *Études hégéliennes: Les points capitaux du système,* Université de Louvain, Louvain.
Guariglia, O. (1984), «La cancelación hegeliana de la ética: origen y consecuencias»: *Revista Latinoamericana de Filosofía* 10, pp. 231-253.
Hegel, G. W. F. (1917-1918), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas,* Suárez, Madrid (trad. del alemán de E. Ovejero y Maury).
Hegel, G. W. F. (1949-1959), *Sämtliche Werke,* Jubiläumsausgabe in 20 Bänden, 3. Auflage, 20 vols., Frommann, Stuttgart (Herausgegeben von H. Glockner).
Hegel, G. W. F. (1952-1954), *Briefe von und an Hegel,* 3 vols., F. Meiner, Hamburg (Herausgegeben von J. Hoffmeister).
Hegel, G. W. F. (1955), *Lecciones sobre la historia de la filosofía,* Fondo de Cultura Económica, México (trad. de W. Roces).
Hegel, G. W. F. (1956), *Introducción a la historia de la filosofía,* Aguilar, Buenos Aires (trad. de E. Terrón).
Hegel, G. W. F. (1959), *Einleitung in die Geschichte der Philosophie,* 3., gekürzte Auflage, besorgt von F. Nicolin, Felix Meiner, Hamburgo (Herausgegeben von J. Hoffmeister).
Hegel, G. W. F. (1968), *Ciencia de la lógica,* Solar/Hachette, Buenos Aires (trad. de R. Mondolfo).
Hegel, G. W. F. (1971), *Fenomenología del espíritu,* Fondo de Cultura Económica, México (trad. y notas de W. Roces y R. Guerra).
Hegel, G. W. F. (1975), *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política,* Sudamericana, Buenos Aires (trad. de J. L. Vermal).
Hegel, G. W. F. (1980), *Propedéutica filosófica,* Universidad Simón Bolívar, Caracas (trad. de E. Vásquez).
Heidegger, M. (1960), «Hegel und die Griechen», en H.-G. Gadamer (Festschrift) (1960), *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken*, Mohr, Tübingen, pp. 43-57.
Henrich, D. (1971), *Hegel im Kontext,* Suhrkamp, Frankfurt a. M.
Horstmann, R. P. (ed.) (1978), *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels,* Suhrkamp, Frankfurt a. M.
Kroner, R. (1961), *Von Kant bis Hegel,* 2. Auflage. J. C. B. Mohr, Tübingen (primera edición en 2 vols., 1921 y 1924).
Lacasta Zabalza, J. I. (1984), *Hegel en España,* Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
O'Regan, C. (1994), *The Heterodox Hegel,* State University of New York Press, Albany, NY.
Pöggeler, O. (ed.) (1977), *Hegel: Einführung in seine Philosophie,* Karl Alber, Freiburg.

Riedel, M. (1965), *Theorie und Praxis im Denken Hegels: Interpretationen zu den Grundstellungen der neuzeitlichen Subjektivität,* Kohlhammer, Stuttgart.

Riedel, M. (1973), *System und Geschichte: Studien zum historischen Standort von Hegels Philosophie,* Suhrkamp, Frankfurt a. M.

Ripalda, J. M. (1978), *La nación dividida. Raíces de un pensador burgués: G. W. F. Hegel,* Fondo de Cultura Económica, México.

Ritter, J. (1969), *Metaphysik und Politik: Studien zu Aristoteles und Hegel,* Suhrkamp, Frankfurt a. M.

Rothenstreich, N. (1970), «The essential and the epochal aspects of philosophy»: *Review of Metaphysics* 23, pp. 699-716.

Schmidt, F. W. (1971), *Zum Begriff der Negativität bei Schelling und Hegel,* J. B. Metzler, Stuttgart.

Stenzel, J. (1957), «Hegels Auffassung der griechischen Philosophie», en J. Stenzel (1957), *Kleine Schriften zur griechischen Philosophie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, pp. 307-318.

Taylor, C. (1979), *Hegel and Modern Society,* Cambridge University Press, Cambridge.

Theunissen, M. (1970), *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat,* W. de Gruyter, Berlin.

Theunissen, M. (1978), *Sein und Schein: Die kritische Funktion der Hegelschen Logik,* Suhrkamp, Frankfurt a. M.

Toews, J. E. (1980), *Hegelianism: The Path towards Dialectical Humanism, 1805-1841,* Cambridge University Press, Cambridge.

Valcárcel, A. (1988), *Hegel y la ética: Sobre la superación de la «mera moral»,* Anthropos, Barcelona.

Valls Plana, R. (1979), *Del yo al nosotros: Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel,* Laia, Barcelona.

Vásquez, E. (1993), *Para leer y entender a Hegel,* Universidad de los Andes, Mérida (Venezuela).

Walton, R. J. (1980), «Razón especulativa y relaciones internas»: *Escritos de filosofía* 3, pp. 71-83.

SCHOPENHAUER Y LOS GRANDES ENIGMAS DE LA FILOSOFÍA

Roberto R. Aramayo

«La Esfinge nos hace interpretar la conjunción del hombre con la Naturaleza, del microcosmos con el macrocosmos, lo que viene a constituir el mayor de los enigmas» [1].

Schopenhauer, *HN*, III, 620

I. UN GRAN PROSISTA: EL BUEN USO DE LAS METÁFORAS

Lo primero que se ha de resaltar en Schopenhauer es un primoroso estilo. Cuando uno se adentra en sus páginas queda cautivado por su cuidada prosa, que para muchos únicamente admite verse parangonada con las de Goethe o Heine. La pluma de Schopenhauer no tiene problemas en medirse con poetas y literatos de primera fila. Por mi parte siempre he pensado que, si nos ceñimos al ámbito de los ensayistas filosóficos, el único que alcanza sus cotas en términos estilísticos es Rousseau. Por eso creo que le cuadran muy bien estas palabras que Kant escribió en su *Nachlaß* a propósito del pensador ginebrino: «La primera impresión de quien lee sus escritos con un ánimo distinto al de matar el tiempo es la de hallarse ante un ingenio poco común y ante un alma sensible en tan alto grado como quizá nunca haya poseído ningún escritor de cualquier época o lu-

1. Citaré con las siguientes siglas: *ZA: Zürcher Ausgabe. Werke in zehn Bänden; HN: Der handschriftliche Nachlaß*. Las referencias completas de estas obras aparecen en la bibliografía final.

gar; en un segundo momento quedará embargado por la perplejidad que suscitan sus singulares y paradójicos puntos de vista, tan contrapuestos a los tópicos habituales que uno llega incluso a pensar si ese autor no consagrara su extraordinario talento sino a esgrimir la fuerza mágica de su elocuencia en aras de una cautivadora originalidad cuya enorme agudeza le hace descollar entre sus rivales» (Kant, 1991, 156).

Desde luego, a Schopenhauer le hubiera encantado que su admirado Kant, de quien gustaba declararse no sólo discípulo, sino el mejor de sus intérpretes, le hubiera dedicado estas líneas destacando su originalidad e ingenio junto a una elocuente retórica. Schopenhauer no pensaba que la profundidad y el rigor estuvieran reñidos con la claridad; todo lo contrario. El que sus escritos resultaran diáfanamente inteligibles le parecía la primera de sus obligaciones en cuanto filósofo genuino, para quien la claridad expositiva no constituye tan sólo una cuestión de cortesía, sino un marchamo de calidad y buen hacer, una divisa ineludible para quien ha cifrado su principal empeño en arrojar cierta luz sobre los recovecos del pensamiento y el universo, para descifrar así los grandes enigmas que desde siempre han atribulado a la humanidad.

> El filósofo auténtico buscará sobre todo claridad y precisión, y se esforzará siempre en parecer, no un turbio y movedizo torrente, sino más bien un lago de Suiza, que por su sosiego tiene en la mayor profundidad gran claridad, siendo la claridad precisamente lo que hace visible la profundidad. Al contrario, el filósofo inauténtico no tratará, ciertamente, de ocultar sus pensamientos bajo las palabras, siguiendo la máxima de Tayllerand, sino más bien de ocultar su falta de pensamiento, atribuyendo a culpa del lector la incomprensibilidad de sus filosofemas, nacida de su propia obscuridad mental (1981, 32, § 3; cf. *ZA*, V, 15-16).

Al igual que sólo las claras aguas de un lago suizo dejan vislumbrar cuanto se halla profundamente oculto en su interior, el filósofo no podrá escudriñar los misterios del universo sino dotando a sus escritos de una claridad meridiana. El paisaje suizo le ha impresionado sobremanera. En otra ocasión el joven Schopenhauer compara la filosofía con un elevado desfiladero alpino al que sólo se puede acceder a través de algún sendero tan escarpado como pedregoso. Cuanto más ascendemos por esa senda hacia la cumbre, tanto más intransitado se vuelve dicho camino y quien lo sigue debe dejarlo todo tras de sí para pisar con firmeza en esa fría nieve que le conduce hasta la cumbre. A menudo, al bordear el abismo, nuestro escalador lanza una mirada hacia el verde valle y se ve asaltado por una poderosa sensación de vértigo que debe ahuyentar adhiriéndose a las rocas

aunque sea con su propia sangre. Gracias a ello pronto tendrá bajo sus pies a un mundo que se le revela en toda su redondez y cuyas estridencias no llegan tan alto. Allí arriba, en medio del aire puro de la montaña, ya se puede ver el sol, aun cuando todavía reine la noche mucho más abajo (*HN*, I, 14; cf. 1999, 27, § 6).

Este símil, donde la filosofía es comparada con una penosa travesía de alta montaña, supone un buen ejemplo del magnífico uso que Schopenhauer sabe hacer de las metáforas. Acudir a ellas no entraña una simple obligación retórica, pues a sus ojos representan mucho más que un mero recurso estilístico: son la única vía de acceso hacia las verdades más profundas y recónditas (*ZA*, VII, 234; 1994, 28). Cualquier tipo de analogía, una parábola, las alegorías y los mitos, toda clase de fábulas, el símil y la metáfora constituyen, por lo tanto, las mejores herramientas del filósofo.

Algunas de sus alegorías han devenido enormemente célebres. Tal es el caso de su parábola sobre la sociedad y los puercoespines. En lo más crudo del invierno los puercoespines deciden arrejuntarse para proporcionarse mutuamente algo de calor; sin embargo, enseguida se apartarán al sentir en sus carnes las púas de los otros, aun cuando el frío les haga intentar amontonarse de nuevo una y otra vez. Ese mismo mecanismo regularía nuestras relaciones con los demás. La soledad nos hace buscar una compañía que no tarda mucho en saturarnos, pero de la que tampoco sabemos prescindir del todo[2]. Para Schopenhauer, «la sociedad puede ser comparada con un fuego en el que, siendo prudente, sabrá uno calentarse guardando cierta distancia, pero sin acercarse tanto como aquel necio que, tras haberse quemado, se refugia en los gélidos fríos de la soledad, lamentándose al mismo tiempo de que —como es natural— el fuego queme» (*HN*, I, 113 [*Bogen BB 1-2* (1984)]; 1999, 48, § 53).

Su profusa y brillante utilización de las metáforas es lo que le convierte, sin lugar a dudas, en un gran prosista cuyo estilo se nos antoja tan ameno como sugestivo. Sería interesante presentar el pensamiento schopenhaueriano clasificando temáticamente sus metáforas[3].

2. Cf. *Parerga y Paralipómena*, § 386 (*ZA*, X, 708-709). Este símil cierra un capítulo titulado precisamente «Metáforas, parábolas y fábulas».

3. Por descontado, el estudio de las metáforas resulta siempre provechoso e interesante para comprender mejor a cualquier autor. Incluso un autor tan puntilloso como Kant, obligado a disculparse por haber eliminado los ejemplos e ilustraciones que salpicaban la primera versión de su *Crítica de la razón pura*, no supo prescindir por completo del uso de la metáfora, permitiendo con ello que Antonio Machado pudiera glosar sus tesis metafísicas a propósito de una paloma (cf. Aramayo, 1992, 33 y ss.) o que Bloch inspirase al autor de *La razón sin esperanza* con una balanza escorada por

En esta presentación uno de los capítulos estaría dedicado necesariamente al destino y a las distintas metáforas con que Schopenhauer intenta dilucidar este complejo concepto, entre las que destaca su metáfora teatral del gran sueño de la vida (Aramayo, 1994, XXIII y ss.). Otro apartado debería quedar consagrado a la muerte, que Schopenhauer no cesa de asimilar con la vivencia onírica [4] en un ímprobo esfuerzo por llegar a comprender su inescrutable sentido.

Quizá sea este gusto por las metáforas el responsable de que Schopenhauer haya reclutado a sus mejores comentaristas entre insignes escritores como Borges [5] o Pío Baroja. Ciertos pasajes de *Otras Inquisiciones* o *El árbol de la ciencia* nos ayudan a entender el pensamiento schopenhaueriano mucho más que una documentada monografía de corte académico. Por fortuna, las lecturas del propio Schopenhauer no se limitaban a los ensayos filosóficos y sus fuentes de inspiración eran de toda clase. Todo cuanto cautivaba su atención era por eso mismo digno de verse recogido en sus reflexiones. Le daba igual que se tratara de grandes filósofos, dramaturgos, poetas o novelistas. Era tan devoto de Platón como de Shakespeare, Lord Byron o Walter Scott. Por otra parte su cabeza nunca estaba inactiva. Ni siquiera durante sus viajes. Además del distinto carácter de las gentes con que traba conocimiento, cierto cuadro del palacio napolitano de Capodimonte o una inscripción conservada por azar en el burdel de Pompeya le prestarán idéntico servicio que algunas citas de Goethe o Voltaire. Y qué decir de la música, esa musa que acaso inspiró sus más brillantes páginas. La trama de una ópera mozartiana como *La flauta mágica* también se mostraba útil para hacerle pensar.

las expectativas depositadas en el porvenir (cf. Aramayo, 2000, *passim*). El tratamiento metafórico al que Maquiavelo somete a la fortuna es otro buen exponente de lo aquí apuntado, ya que muy posiblemente cabría reconstruir todo el pensamiento maquiaveliano ciñéndose a ciertos pasajes diseminados en sus escritos donde Maquiavelo brinda distintas metáforas acerca de la fortuna (cf. Aramayo, 1997, 55 y ss.).

4. Cf. «El sueño y la muerte: al otro lado del Velo de Maya», segundo epígrafe del estudio introductorio a mi versión castellana de *Manuscritos berlineses* (Schopenhauer, 1996c, 31 y ss.).

5. No está de más recordar a este propósito la siguiente anécdota: «Cuando conocí a Borges y le comenté que iba a empezar a escribir un libro sobre Schopenhauer, se entusiasmó y empezó a contarme atropelladamente lo mucho que Schopenhauer había supuesto para él. Me contó que fue el deseo de leer a Schopenhauer en el original lo que le movió a estudiar alemán; y que cuando la gente le preguntaba por qué nunca había intentado exponer de un modo sistemático la visión del mundo subyacente en sus obras, dada su afición a las estructuras complejas, él contestaba siempre que no lo hacía porque Schopenhauer ya lo había hecho» (Magee, 1991, 416; cf. López de Santa María, 1995, 167-180).

Hasta la crónica de sucesos del *Times* londinense suponía una buena cantera para sus obras. Tras aprender castellano para leer en directo a Cervantes y Calderón, salió airoso de una difícil empresa: traducir el *Oráculo manual o arte de la prudencia* de Gracián. Cuánto debió de lamentar no conocer el sánscrito para desentrañar aquella sabiduría de Oriente que quiso importar a Occidente. Con todo, su competencia lingüística era bastante holgada y sus escritos están plagados de citas en inglés, francés, español, italiano, latín y griego. De hecho, acarició la idea de traducir a Hume al alemán y también le hubiera encantado ser el traductor de Kant al inglés. Su radical ateísmo no le impidió fascinarse con el estudio comparado de las religiones, las cuales despertaban su curiosidad a la par que la mitología grecorromana. Los avances científicos le atraían tanto como la cábala y toda clase de fenómenos paranormales. Nada era desdeñable, salvo lo que provocase aburrimiento. El tedio era lo único que le horrorizaba y constituyó el único criterio que discriminaba sus variopintas lecturas. Pues todo es válido en el camino hacia la verdad, siempre y cuando no resulte aburrido.

II. LAS PREMISAS DEL SISTEMA SCHOPENHAUERIANO (DE «LA CONSCIENCIA MEJOR» A UNA METAFÍSICA MORAL)

Pero volvamos por un momento a esa cumbre alpina, donde habíamos dejado a ese intrépido escalador con el que Schopenhauer da en asociar al filósofo genuino. En esa límpida y refrescante atmósfera, tan alejada de cualquier contaminación, el filósofo schopenhaueriano logra conquistar la cima de su consciencia, aquello que bautiza en sus primeros manuscritos con el nombre de *consciencia mejor.* Dicha consciencia, que habría logrado situarse más allá del tiempo y del espacio, nos conduciría hasta un lugar en donde no hay personalidad ni causalidad algunas. Para ella no cabe la distinción entre sujeto y objeto. Por no haber, ni siquiera hay sitio para ninguna divinidad. Es más —añade— «Dios» constituiría tan sólo un término que podemos utilizar para referirnos de modo simbólico a esa «mejor consciencia» (*HN,* I, 42 [*Bogen G 1-3* (1813)]; 1999, 32, § 18). Esta consciencia eterna es lo que nos quedaría tras habernos librado de la consciencia temporal (*HN,* I, 47 [*Bogen J 1* (1813)]). Por supuesto, pretender dimensionar su carácter eterno en base al tiempo sería tanto como aspirar a la cuadratura del círculo (*HN,* I, 84-85 [*Bogen S 7-8* (1814)]; 1999, 37, § 30). Pese a todo, la tarea del filósofo es liberar a esta «consciencia mejor» de todo aquello con lo que pueda estar vincu-

lada para delimitarla en toda su pureza (*HN*, I, 76 [*Bogen Q 4-8* (1813/1814)]). Schopenhauer también anota que sólo podemos referirnos a ella de modo negativo, dado que sobrepasa los límites de nuestro lenguaje (*HN*, I, 23 [*Bogen B 1-2* (1812)]). Semejante consciencia se caracterizaría en definitiva por no pensar ni conocer nada y, a su vez, tampoco resultaría en modo alguno cognoscible por parte de la consciencia empírica (*HN*, I, 67 [*Bogen O 1-2* (1813)]). Entre ambos tipos de consciencia ha sido trazada una linde sin extensión, una suerte de línea matemática que las divide sin remedio; no hay nada que pueda vincularlas entre sí (*HN*, I, 111 [*Bogen AA 1-6* (1814)]; 1999, 35, § 27). Querer traspasar esa frontera es tan inviable como «querer pasar una hora del estío al invierno, conservar un copo de nieve dentro del hogar o poder transferir el fragmento de un hermoso sueño a la realidad; su mutua impronta es tan escasa como el eco de una melodía musical que ya no escuchamos» (*HN*, I, 79 [*Bogen R 1-6* (1814)]).

La consciencia empírica y la «mejor consciencia» se anulan recíprocamente. Cuando ésta entra en escena, el mundo de la consciencia empírica (la cual está imbricada con la sensibilidad, el entendimiento y la razón) se desvanece como un sueño matinal o una mera ilusión óptica (*HN*, I, 136 [*Bogen GG 7-8* (1814)]). Por ello, el tránsito hacia la consciencia mejor se revela como lo único capaz de cortar los nudos gordianos del mundo (*HN*, I, 131 [*Bogen GG 1-2* (1814)]). Las artes plásticas, la música y, en cierta medida, también la poesía favorecen esa transición, al abandonar el ámbito de los conceptos y provenir directamente de la fantasía, esto es, por ser el fruto de una sensibilidad y un entendimiento sometidos a la voluntad (*HN*, I, 152 [*Bogen LL 5-8* (1814)]). El principal cometido del filósofo cabal será presentar a esa consciencia mejor, teoréticamente pura, separada por completo de la empírica, una misión que sería ejecutada por el santo dentro del terreno de la praxis[6]. Para Schopenhauer, tanto el genio como la santidad suponen sendas expresiones de la consciencia mejor. Mas ¿cómo se alcanza esa mejor consciencia? La respuesta es que nuestro entendimiento no puede ver sino su fachada —por decirlo así—, ya que sólo se le muestra merced a sus efectos, como cuando alguien actúa virtuosamente (*HN*, II, 370-

6. Cf. *HN*, I, 149 [*Bogen LL 1* (1814)]; 1999a, 55, § 65. En el santo predomina esta consciencia de un modo tan ininterrumpido que, a sus ojos, el mundo sensorial se le aparece al mismo tiempo con colores muy débiles, lo que le permite actuar conforme a esa consciencia mejor; por contra, en el genio esa consciencia se ve acompañada por una viva consciencia del mundo sensible (cf. *ibid.*, 151; 56).

371 [*Zu Jacobi* (Studienhefte, 1811-1818)]). Un comportamiento noble y virtuoso es el mejor signo de la consciencia mejor, la cual será definida en un momento dado como «el manantial de todas las virtudes» [7]. Para llegar hasta esa mejor consciencia y, por ende, a la virtud, esto es, al «eterno acorde armónico del universo», sólo habría dos caminos: o bien elevarse desde adentro y por uno mismo hacia la mejor voluntad, liberándonos voluntariamente de toda volición vital y alejándonos decididamente del mundo, para destruir su engañosa ilusión; o bien dejarse llevar por el enconado apremio de la volición vital, hundiéndonos cada vez más en el vicio y lo pecaminoso, así como en las tinieblas de la muerte y la inanidad, hasta que poco a poco el enconado afán de la vida se vuelva contra sí mismo y nuestro conocimiento mejore merced al crisol del dolor (*HN*, I, 90 [*Bogen U 3-7* (1814)]; 1999, 38-39, § 34).

Estas tempranas reflexiones acerca de lo que denomina *mejor consciencia* trazan las premisas del sistema filosófico schopenhaueriano. La experiencia estética que nos produce una melodía musical o la contemplación de un cuadro nos transportan por un momento hacia otro ámbito, situado más allá de las constricciones espacio-temporales, gracias a que nuestra fantasía depende directamente de la voluntad. El principio de causalidad no tendría validez alguna en ese ámbito, donde también quedaría derogada la personalidad, esto es, el *principium individuationis,* e incluso la distinción entre sujeto y objeto terminaría por perder todo su sentido. Sin embargo, dicha experiencia estética, esa senda que nos hace transitar la genialidad conferida por el compositor a su melodía musical o por el pintor a su obra de arte, cuenta con un atajo alternativo, cual es el de la santidad o la experiencia mística. Lo malo es que semejante atajo no está, ni mucho menos, al alcance de todo el mundo. De ahí que sea necesaria una tercera vía donde confluyan ambas experiencias. Esta vía habrá de ser abierta por la filosofía schopenhaueriana, la cual, tras asomarse al mirador de la experiencia estética, se las ingeniará para tomar el sendero a través del cual sólo habían sabido desfilar los místicos [8]. Pero el filósofo schopenhaueriano habrá de tomar esa sen-

7. Cf. *HN,* I, 122 [*Bogen DD 4-8* (1814)]. A esa mejor consciencia le correspondería, por ejemplo, contrarrestar el impulso de venganza con la *caritas* (cf. *HN,* I, 51 [1813]).

8. «*Mi filosofía* se diferencia de la *mística* en que ésta empieza desde adentro y yo desde afuera. El místico parte de su experiencia individual e interior, en la que se reconoce como el centro del mundo y el único ser eterno. Ahora bien, nada de todo eso es comunicable, salvo como asertos que obligan a creer en su palabra; no puede

da con los ojos bien abiertos y, lejos de renunciar al mundo como desde siempre ha hecho la mística, tendrá que zambullirse dentro del mismo para examinarlo cuidadosamente (Aramayo, 1993). Así se irá encontrando en el camino con cosas tales como la crueldad, el dolor y la muerte, mas también con un fenómeno que le deja sumido en la perplejidad. A lo largo del ascenso hasta la cumbre, y casi al final de su travesía, nuestro escalador se topa con algo que se le antoja inexplicable: aquel peculiar *sentimiento moral* que a veces experimentamos dentro de nuestro fuero interno, al sentirnos intensamente motivados para realizar un acto de abnegación que atente contra nuestro propio provecho (*HN*, I, 14 [*Anfangsbogen 1-2* (1810/1811)]).

Poner entre paréntesis nuestro acendrado egoísmo le parece a Schopenhauer el mayor de los misterios. A su modo de ver, compadecerse del sufrimiento ajeno constituye «la única fuente de las acciones abnegadas y, por ello mismo, la verdadera base de la moralidad» (*Acerca del principio de la moral*, § 19 [*ZA*, VI, 285]), al constituir «el único motivo no egoísta y, por lo tanto, el único auténticamente moral, aun cuando de suyo represente la más extraña e inconcebible de las paradojas» (*ibid.*, § 19; p. 270). El fenómeno de la *compasión* se le antoja «el gran misterio de la ética, su fenómeno primordial y el mojón más allá del cual sólo puede aventurarse a transitar la especulación metafísica» (*ibid.*, § 16; p. 248). Decidido a dilucidar tan paradójico enigma, Schopenhauer se propondrá edificar una metafísica inmanente que no necesite recurrir a ningún tipo de transcendencia y cuya clave de bóveda sea la ética:

> Entre mis manos, o por mejor decir dentro de mi espíritu, va creciendo una obra, una filosofía, en donde metafísica y ética serán *una sola cosa*, toda vez que hasta el momento solía separárselas tan falsamente como se divide al ser humano en alma y cuerpo[9].

convencer. En cambio, yo parto del mero fenómeno, que es común a todos, siendo así que la reflexión a este respecto es perfectamente susceptible de ser participada y, como el discurso versa sobre unas experiencias compartidas por todos, el convencimiento es posible. Ahora bien, por contra, mi filosofía no alcanza en su cúspide sino un carácter *negativo;* sólo habla de lo que niega y debe ser abandonado, pero lo que se conquistará y asirá ha de ser descrito como una nada, añadiendo a modo de consuelo que ojalá se trate de una nada relativa y no absoluta, mientras que el místico procede aquí de una manera completamente positiva. Por eso la mística supone un excelente complemento de mi filosofía y, quien me ha leído, hará muy bien en leer la mística de las *Upanishad*» (*HN*, III, 345 [1827]; 1996c, 170, § 182).

9. Cf. *HN*, I, 55 [*Bogen L 1* (1813)]. Sin embargo, según el propio Schopenhauer, Platón ya habría proporcionado una metafísica ética, que al mismo tiempo también era mística, si bien contenía capítulos físicos que habían sido «metafisiqueados» merced a la doctrina de las ideas y a los principios pitagóricos (*HN*, III, 35 [*Reisebuch*, 1820]).

Ya en 1813 Schopenhauer tiene muy claro su programa filosófico: fusionar la ética con la metafísica. Quince años más tarde se preguntará: «¿Qué *metafísica* se muestra tan coherente con la *moral* como la mía? ¿Acaso la vida de cualquier hombre noble se diferencia en algo de lo que mi metafísica expresa con hechos? Ser virtuoso, noble o altruista —se responde— no es otra cosa que traducir, no mediante rodeos y paréntesis, sino directamente, mi metafísica en acciones. Ser vicioso, despiadado y egoísta no se logra sino renegando de tal metafísica mediante los hechos»[10].

III. LOS ENIGMAS PLANTEADOS POR LA GRAN ESFINGE DEL COSMOS Y EL COMPLEJO EDÍPICO DE SCHOPENHAUER EN RELACIÓN CON KANT

¿A qué se refiere Schopenhauer cuando habla de «metafísica»? Lo mejor será cederle la palabra y dejar que sea él mismo quien conteste a esta pregunta: «La *filosofía* en sentido estricto es *metafísica,* porque, lejos de limitarse a describir lo existente y a examinar la trabazón del mismo, concibe cuanto existe como un fenómeno en el cual se presenta una *cosa en sí,* un ser distinto al de su manifestación, que acredita mediante la interpretación y el comentario del fenómeno en su conjunto. Sobrepasa el fenómeno para llegar a *lo que se manifiesta,* hasta lo que se oculta tras esa manifestación fenoménica»[11].

10. Cf. *HN,* III, 504; 1996c, 215-216, § 222. Entre las preguntas y sus respuestas ha escrito lo siguiente: «"La individualidad es real; el *principium individuationis,* i. e. la separación de los individuos, constituye la modalidad que le corresponde a la cosa en sí, cada individuo supone un ser consistente de suyo, el yo que se presenta en mi consciencia representa el único ser verdadero"; tal es el conocimiento a cuya verdad rinden testimonio la carne y el hueso, pero en el que también descansa todo mal y cuya expresión es cualquier acto malvado. En cambio: "La individualidad es mera manifestación, el *principium individuationis* representa la mera forma del fenómeno, la separación de los individuos no tiene lugar sino en la representación, mi verdadera enseidad existe también en cada ser de forma tan inmediata como se revela dentro de mi consciencia"; tal es el conocimiento que se proclama como compasión, sobre la cual descansa toda virtud genuina, constituyendo cualquier acto bueno una expresión suya» (*ibid.*).

11. Cf. *HN,* III, 251-252; 1996c, 146, § 149. La filosofía schopenhaueriana «consta de tres partes: la metafísica de la naturaleza, la metafísica de lo bello y la metafísica de las costumbres. La división de dichos apartados presume la metafísica misma. Ésta viene a descubrir el En-sí del fenómeno como *voluntad;* de ahí que, con arreglo a la naturaleza en su conjunto, la interpretación más clara de la voluntad sea examinada en la metafísica de las costumbres y la más pura, conforme al conocimiento más perfecto, en la metafísica de lo bello» (*ibid.*).

Schopenhauer adopta frente al mundo ese mismo papel que le tocó jugar a Edipo ante la Esfinge apostada en Tebas. Considera que todos los fenómenos del universo constituyen un gigantesco criptograma y se impone a sí mismo la misión de resolver sus misteriosos jeroglíficos. Por eso se plantea que su filosofía suponga sobre todo un desciframiento de los grandes enigmas del mundo. En un pasaje de sus *Manuscritos berlineses* compara esta labor con la del filólogo que afronta un escrito cuyo alfabeto le resulta desconocido y conjetura el significado de las letras hasta establecer un código sintáctico que ordena la estructura global del texto. De igual modo, el filósofo genuino habrá de ofrecer una clave hermenéutica que sirva para interpretar todos los fenómenos del mundo y no suscite contradicciones entre los mismos, como sucedería por ejemplo con la hipótesis de un bondadoso Dios creador y el sufrimiento de todo ser vivo. El desciframiento que oferta Schopenhauer se precia de proporcionar una explicación con validez universal y sin incoherencias, bajo cuya luz cobran sentido tanto el goce como los padecimientos, el temor ante la muerte y las delicias de la renuncia; «mi desciframiento —nos dice— pone todos los fenómenos en conexión y concordancia, introduce unidad y orden en su laberíntico caos, constituyendo un ejemplo que simplemente funciona. La clave hallada para solventar un enigma no requiere una prueba sobre su acierto, pues ésta se muestra mediante todas aquellas afirmaciones que cuadran con dicho enigma. Basta con tomar a la voluntad y cotejar la idoneidad de todo aserto con esa clave; sin embargo, la voluntad y su capacidad hermenéutica se invocan muy raramente para descifrar el enigma del mundo» (*HN*, III, 157-158; 1996c, 115-116, § 88).

Cuando acabó de redactar *El mundo como voluntad y representación*, Schopenhauer acarició la idea de grabar en su sello una Esfinge precipitándose al abismo, persuadido como estaba de que había logrado solventar los grandes enigmas del mundo[12]. Y, tal como Edipo hubo de matar a su padre para enfrentarse luego con la Esfinge y llegar a ser el rey de Tebas, también Schopenhauer hizo lo propio, al modo en que ciertos discípulos desplazan a sus maestros para ceñirse su corona. Schopenhauer se autoproclama el único heredero legítimo de Kant e intenta ocupar su pedestal en la historia del pen-

12. Así parece habérselo confesado a Julius Frauenstädt (Bossert, 1920, 28). Resulta curioso que luego Freud adoptará este motivo (Edipo y la Esfinge) como emblema de su propio sello, sobre todo a la vista de su machacona insistencia por dejar claro que sus teorías nunca se inspiraron en Schopenhauer (cf. el «Excurso freudiano» en Aramayo, 1993, xxii y ss.).

samiento. ¿Cómo conseguir semejante objetivo? Muy sencillo, despejando la gran incógnita del criticismo, poniendo nombre a esa «X» con la que la cosa en sí quedaba designada dentro de la filosofía transcendental. «Si se consideran —escribe Schopenhauer— las contadas ocasiones en que, a lo largo de la *Crítica de la razón pura* y los *Prolegómenos,* Kant entresaca tan sólo un poco a la cosa-en-sí de las tinieblas en donde se halla sumida, para presentarla como la responsabilidad moral inserta dentro de nosotros y, por ende, como *voluntad,* también se advertirá entonces que yo, mediante la identificación de la *voluntad* con la cosa-en-sí, he puesto en claro y llevado hasta sus últimas consecuencias el pensamiento de Kant» (1998c [*ZA*, VII, 291-292]). Sin duda, el mayor anhelo de Schopenhauer era llegar a verse reconocido como el mejor intérprete del criticismo, como el sucesor natural de Kant. «Mi mayor gloria —escribió— tendrá lugar cuando alguna vez se diga de mí que he resuelto el enigma planteado por Kant»[13]. Cuando menos él sí estaba plenamente convencido de haber logrado tal cosa. El núcleo de su doctrina, el punto capital y estrictamente metafísico de su filosofía, pretende haber desvelado el enigma kantiano y queda cifrado en «esa paradójica verdad elemental según la cual aquella *cosa-en-sí* que Kant contrapuso al mero *fenómeno* y tenía por absolutamente incognoscible, al tiempo que constituía el sustrato de toda manifestación y de la naturaleza en su conjunto, no viene a ser sino aquello con lo que nos hallamos enteramente familiarizados y respecto de lo que tenemos un conocimiento bien directo, al encontrarlo en el interior de nosotros mismos como *voluntad*» (1970, Prefacio; *ZA*, V, 202).

A juicio de Schopenhauer, el mayor error cometido por la filosofía ha sido mirar hacia lo lejos y clavar sus ojos en lejanos horizontes, cuando lo que hacía falta era justamente reparar en lo más cercano e inmediato, bucear dentro de la propia mismidad antes que recurrir al catalejo para vislumbrar borrosamente cuanto queda en lontananza. «Lo usual ha sido encaminarse hacia fuera, en todas direcciones, en vez de dirigirse hacia dentro, es decir, allí donde ha de resolverse cualquier enigma» (*HN*, I, 154 [*Bogen LL 8* (1814)]), pues ahí es donde «los cielos tocan la tierra» (*HN*, I, 17 [*Anfangsbogen 2-5* (1812)]; 1999a, 29, § 10). En lugar de otear las estrellas del firmamento, se trataría más bien de replegarnos hacia nuestro fuero in-

13. Cf. *HN*, III, 148; 1996c, 112, § 82. Cuánto le hubiese agradado leer estas palabras que Antonio Machado pondría en boca de Juan de Mairena: «Schopenhauer crea una ingente metafísica que arranca también, y acaso más que ninguna otra, de una interpretación del kantismo».

terno y echar un vistazo *more* socrático en el interior de nosotros mismos. «Lo cierto —argumenta Schopenhauer— es que, al fin y a la postre, a través del camino de la representación nunca se puede saltar por encima de ella; se trata de una totalidad clausurada y entre sus elementos no hay ningún hilo que nos lleve hasta esa esencia *toto genere* diferente supuesta por la cosa en sí. La sensación se muestra todavía más incapaz de conducirnos allende de sus propios límites. Así pues, Kant estaba equivocado. Si fuéramos meros entes representacionales y sensitivos jamás arribaríamos hasta el ser en sí de las cosas. Sólo la otra vertiente de nuestro propio ser puede rendirnos cuentas de la otra cara del ser de las cosas; el macrocosmos no puede ser comprendido sino en función del microcosmos, dado que éste constituye lo único inmediato y, ciertamente, sólo por mor del microcosmos en su conjunto, es decir, en base a sus dos lados, y no de modo unilateral, descuidando la otra parte. Nuestro propio fuero interno nos proporciona la clave del mundo. *Conócete a ti mismo*» (*HN,* III, 664; 1996c, 257-258, § 300; *ZA,* III, 215). No se había de ir muy lejos para encontrar esa clave hermenéutica que nos permitiría descifrar todos los enigmas planteados por la gran Esfinge del cosmos. Bastaba con realizar un pequeño ejercicio de introspección y darse cuenta de que, tal como el agua se compone de oxígeno e hidrógeno, nuestro yo no se reduce únicamente al *conocimiento,* sino que también es *voluntad* (*HN,* III, 451; 1996c, 206, § 210). «Sólo cuando se reconoce a la voluntad cual cosa en sí, se percibe la plena identidad entre lo más grande y lo infinitamente pequeño, la conjunción del microcosmos con el macrocosmos, y se concilian los dos polos opuestos [esto es, la materia y el sujeto] del conocimiento. De ahí que la voluntad represente algo *mágico*»[14].

Muy aficionado a hacer sus pinitos en el campo de la filología comparada, Schopenhauer advierte una gran afinidad entre los vocablos *magia* y *Maya*. En su opinión, la palabra «magia» estaría emparentada con el viejo concepto hindú que designaba todo cuanto era ilusorio, y por eso seguiríamos llamando «ilusionistas» a los magos (*HN,* IV, 1, 96 [*Cholerarbuch* (1832)]). En las primeras páginas de *El mundo como voluntad y representación* (§ 3) su autor nos recuerda que, para la vieja sabiduría india, «Maya es el velo de la ilusión que recubre nuestros ojos y nos hace ver un mundo asemejable

14. Cf. *HN,* III, 195; 1996c, 133, § 124. Cf. asimismo § 285, titulado «Microcosmos y macrocosmos, o un diálogo entre la materia y el sujeto del conocimiento» (*ibid.,* pp. 247 y ss.).

al de los ensueños, donde todo supone un mero espejismo, como cuando se toma por un oasis la reverberación del sol en los desiertos o se confunde un trozo de cuerda con una serpiente; tal es el mundo como representación que se halla sometido al principio de razón» (*ZA*, I, 34-35). Al otro lado del Velo de Maya, fuera de la caverna del no menos célebre mito platónico, estaría lo que no es aparente, sino genuinamente real y esencial. Tras ese mundo fenoménico construido por el sujeto epistemológico de corte kantiano habría un sustrato común al macrocosmos y el microcosmos: la voluntad. «La *idea* platónica, la *cosa en sí* [kantiana] y la *voluntad* [schopenhaueriana] serían distintas expresiones de lo mismo y constituyen algo *mágico*, que no se halla en los contornos de las fuerzas naturales y cuyo ímpetu es inagotable, ilimitado e imperecedero, por hallarse al margen del tiempo» (*HN*, I, 187-188 [*Bogen UU 1* (1814)]; 1999a, 63, § 84).

Tras describirse a sí mismo en reiteradas ocasiones como el Kaspar Hauser (1970, Prefacio [*ZA*, V, 184]; 1996b, § 14 [*ZA*, VII, 154]; *HN*, IV, 1, 292 [*Spicigelia*, 1845]) de la filosofía, cuyos escritos habrían sido secuestrados por los filósofos profesionales para hurtarles el puesto que les correspondería por derecho propio, Schopenhauer decide autoproclamarse algo así como un hijo bastardo de Kant, el vástago que éste habría podido tener de haberse atrevido a coquetear con la sabiduría oriental. Este hijo natural, que ha osado yacer con quien debería haberlo hecho su padre intelectual, reclama la herencia paterna para ocupar su lugar en el trono de la Tebas filosófica, por ser el único que habría sabido encontrar una clave para descifrar todos los enigmas del universo, una vez resuelto el mayor desafío de la gran Esfinge cósmica: revelar la identidad oculta de la cosa-en-sí kantiana.

> Si alguna vez llega el día en que se me lea, se descubrirá que mi filosofía es como la Tebas de las cien puertas; por todas partes puede accederse a ella y encontrar un camino que conduzca directamente hasta su centro[15].

IV. MAGIA, MÁNTICA Y MÚSICA. LOS CRIPTOLENGUAJES DE LA VOLUNTAD

Reparemos en esta comparación. De un lado, Schopenhauer estaba convencido de que a su sistema filosófico podía entrarse desde cualquiera de sus apartados, resultando indiferente acceder por una u otra

15. Cf. el prólogo a la primera edición de *En torno a la libertad de la voluntad humana* (*ZA*, VI, 8).

puerta [16], es decir, adentrarse por la epistemología, la estética o la ética (vale decir, metafísica de la naturaleza, metafísica de lo bello y metafísica de las costumbres), puesto que siempre iremos a parar al mismo sitio: su metafísica de la voluntad. Él mismo explica en alguna ocasión que su filosofía no tiene ninguna pretensión *arquitectónica,* como sería el caso del criticismo y de todo sistema donde cada parte quede apoyada en otra y todas ellas descansan sobre una piedra fundamental o angular, sino que posee más bien «una estructura *orgánica,* en la cual el conjunto entraña cada parte del mismo, y viceversa, por lo que no existe ningún punto de partida privilegiado en su estudio y éste puede ser enteramente arbitrario» (*HN,* I, 480 [*Bogen 16* (1817)]; 1999a, 134-135, § 197). De ahí que, a su vez, no pueda dejar de salir a colación todo su planteamiento filosófico, cuando es examinado cualquiera de sus puntos.

Mas todavía cabe observar otra cosa sobre la Tebas filosófica de Schopenhauer. Por todas y cada una de sus innumerables puertas desfilan continuamente nuevos avituallamientos destinados a pertrechar la ciudadela central. Schopenhauer nunca cesó de abastecer su intuición primigenia con renovados materiales provenientes de las más variopintas disciplinas. Bien podría decirse que consagró a este menester toda su vida. Como ya quedó señalado con anterioridad, cualquier lugar era bueno para encontrar un dato que viniese a corroborar las tesis de su doctrina. Sin albergar ningún tipo de prejuicio, Schopenhauer encontraría en los fenómenos paranormales atribuidos tradicionalmente a la magia una magnífica confirmación de sus teorías. La magia bien merecía el rótulo de *metafísica práctica* que le había conferido Bacon (*HN,* III, 553; 1996c, 232, § 250). Desde la noche de los tiempos todas las culturas han venido reconociendo, si bien en muchas ocasiones a regañadientes, la existencia de algo que puede sobrepasar los nexos causales así como las barreras aparentemente infranqueables del espacio y el tiempo, mostrándonos que nos hallamos inmersos en un océano plagado de misteriosos enigmas donde no podemos conocer nada con entera profundidad, incluidos nosotros mismos (1970, cap. 6 [*ZA,* V, 299-300 y 304]).

Sólo hay una explicación plausible para que todos los pueblos y todas las épocas hayan venido creyendo en la magia, pese a los in-

16. Pese a lo cual también recomienda una lectura ordenada de sus obras, que sería la siguiente: 1) *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente,* 2) *El mundo como voluntad y representación,* 3) *La voluntad en la Naturaleza,* 4) *Los dos problemas fundamentales de la ética,* y 5) *Parerga y Paralipómena* (cf. *Senilia, HN,* VI, 2, 33).

tentos que se han hecho por erradicarla, y es que hunda sus raíces en algo tan consustancial a la naturaleza humana como sería su propia esencia, común por otra parte a toda la Naturaleza: la voluntad. A esta Voluntad le corresponderían, en cuanto cosa-en-sí, «la *omnisciencia* (mántica) y la *omnipotencia* (magia) que siempre se han conjeturado fuera del mundo, en lugar de buscarlas dentro del mismo y en su mismísimo centro» (*HN*, VI, 65 [*Cogitata I* (1831)]). Este Querer con mayúscula, esa volición primigenia e inconsciente que constituye un sustrato común del macrocosmos y el microcosmos, hereda los atributos reservados hasta entonces a Dios; pero, lejos de ser una instancia transcendente, queda enclavada en las profundidades de nuestra mismidad. Alguna que otra vez es identificada también con el Destino, advirtiéndose que tan «*misterioso poder* no reside sino allí donde mora el origen de todo cuanto hay en el mundo, esto es, dentro de nosotros mismos, pues ahí radica el Alfa y Omega de todo existir» (*HN*, III, 392; 1996c, 188, § 196).

Un alborozado Schopenhauer se alegra de haber nacido en el mismo siglo que Franz Mesmer, quien popularizó la doctrina del «magnetismo animal» o «sonambulismo magnético», aquello que luego será conocido como hipnotismo. A su juicio, el sujeto sometido a trance hipnótico detenta una clarividencia que le permite franquear las fronteras de la individuación, permitiéndole sortear las lindes espacio-temporales y hacer confluir al microcosmos con el macrocosmos, aunque se trate de una «comunicación que tiene lugar entre bastidores, como cuando se retoza clandestinamente por debajo de la mesa» (1970, cap. 6 [*ZA*, V, 306]). El *hipnotismo* representa por lo tanto una expresión privilegiada de aquella magia que nos hace constatar la Omnipotencia de la Voluntad, mientras que su Omnisciencia queda refrendada por toda suerte de mántica o arte adivinatorio[17], entre las que juega un papel preponderante la *oniromántica* o interpretación de los ensueños. En el sueño nuestra fantasía queda liberada de las coordenadas espacio-temporales, dando lugar «a un conocimiento para el que lo lejano queda tan cerca como cuanto está próximo y el futuro es tan diáfano como la hora presente» (*HN*, III, 502; 1996c, 214, § 221).

También para Freud el hipnotismo y la interpretación de nuestros alegóricos ensueños representarán sendas vías privilegiadas que nos

17. «El carácter ideal del tiempo entraña una justificación de toda *mántica* o *arte adivinatorio*. Pues, al no constituir el tiempo determinación alguna de la cosa en sí, el *antes* y el *después* carecen de significado para ésta, y cualquier acontecimiento podría conocerse tanto *antes* como después» (*HN*, III, 595; 1996c, 243, § 273).

permiten acceder a un inconsciente que se halla situado fuera del tiempo[18], tal como para Schopenhauer la magia (léase toda clase de fenómenos paranormales) y cualquier tipo de mántica en general (mas la onírica en particular) nos hacen atisbar el universo de la Voluntad. El psicoanálisis nos ha familiarizado tanto con ambos tópicos como para que no merezca la pena insistir en ellos, dado el obvio paralelismo que media entre ambos planteamientos en este punto concreto de sus doctrinas[19]. «Toda mántica —sentencia Schopenhauer—, esté cifrada en sueños, en la premonición sonambular o en cualquier otra cosa, no consiste sino en el descubrimiento del camino conducente a liberar al conocimiento de la condición del tiempo. Esta cuestión también se deja ilustrar con la siguiente alegoría. La *cosa en sí* es el *primum mobile* del mecanismo que otorga su movilidad a la compleja maquinaria del mundo» (1998c [*ZA*, VII, 288]).

Sin embargo, Schopenhauer no se detiene ahí. Su amor por el oráculo y la cábala le haría buscar criptogramas por doquier, aunque con muy desigual fortuna. En su opinión, bastaba con estar atento y carecer de prejuicios para ir descubriendo los diversos criptolenguajes utilizados por la Voluntad. Y, en este orden de cosas, la música representa para él nada menos que *una historia secreta de la voluntad*, una crónica donde se narran sus deseos y anhelos más ocultos:

> [Una melodía] nos relata la historia de la voluntad iluminada por el discernimiento, cuya expresión en la realidad viene dada por una sucesión de actuaciones; pero nos dice algo más, puesto que relata su historia más esotérica y secreta, retratando pictóricamente cada conmoción, anhelo y maniobra de la voluntad, de todo aquello que la razón captura bajo el vago y negativo concepto de sentimiento sin poder ir más allá en su abstracción. Por eso la música siempre ha sido entendida como un lenguaje del sentimiento y de la pasión, tal como las palabras lo son de la razón (2001, § 52 [*ZA*, I, 326]; cf. *HN*, III, 5 [*Reisebuch* (1818)]).

18. «El principio kantiano de que el tiempo y el espacio son dos formas necesarias de nuestro pensamiento, hoy puede verse sometido a discusión como consecuencia de ciertos descubrimientos psicoanalíticos. Hemos visto que los procesos anímicos inconscientes se hallan en sí "fuera del tiempo"» (cf. *Más allá del principio del placer*, en Freud, 1972-1975, VII, 2520).

19. Resulta más interesante reparar en otra coincidencia entre Freud y Schopenhauer: su reflexión sobre la muerte. Para Schopenhauer la Voluntad, al negarse a sí misma, ingresaría de nuevo en un estado primigenio del que habría salido transitoriamente (1996c, §§ 35, 41 y 271). Con un lenguaje más cientifista y mucho menos rico en matices Freud suscribirá la tesis de su maestro: «El que el fin de la vida fuera un estado no alcanzado nunca anteriormente, estaría en contradicción con la Naturaleza, conservadora de los instintos. Dicho fin tiene más bien que ser un estado antiguo, un estado de partida, que lo animado abandonó alguna vez y hacia lo que tiende por todos los rodeos de la evolución» (Freud, 1972-1975, VII, 2526).

Para Schopenhauer la música habla con el corazón y no tiene mucho que decir a la cabeza, puesto que no se refiere a ninguna cosa, sino a las únicas realidades de la voluntad: el bienestar y el malestar (*HN,* III, 279; 1996c, 153, § 158). A su modo de ver, la música puede ser comparada con «un lenguaje cabalmente universal, cuya elocuencia supera con mucho a los del mundo intuitivo»[20]. Este lenguaje musical «expresa el mundo a su modo y es capaz de solventar cualquier enigma» (*HN,* I, 210 [*Bogen YY 7-8* (1814)]; 1999a, 68, § 97). Trasladar a conceptos los registros musicales comportaría la mejor explicación del mundo y por ello esa traducción constituiría la tarea de un genuino filosofar (*HN,* I, 322 y 217 [1815 y 1814]; 1999a, 86 y 69, §§ 130 y 99), como ya habría intentado la filosofía pitagórica (*HN,* I, 458 [*Bogen 11, 7-8* (1817)]; 1999a, 133, § 193). Las infinitas melodías a que puede dar lugar una creación musical se corresponden con el infinito número de individualidades originadas por la naturaleza (*HN,* I, 206 [*Bogen XX 7-8* (1814)]; 1999a, 67, § 93). «La *música* desfila delante nuestro como un paraíso que nos fuera enteramente familiar y, sin embargo, estuviera sempiternamente remoto, pues, bien mirado, nos resulta plenamente comprensible, pese a diferenciarse radicalmente de nuestro ser y de nuestro entorno; ello se debe a que la música expresa las más profundas emociones de nuestra voluntad, es decir, de nuestra esencia» (*HN,* III, 9; 1996c, 68, § 5; cf. 2001, § 52 [*ZA,* I, 331]). Y así como la esencia del hombre no consiste sino en que su voluntad anhela y una vez satisfecho ese anhelo vuelve a desear algo sin solución de continuidad, cifrándose su felicidad en ese viaje de ida y vuelta donde los retrasos en uno u otro sentido implican dolor o tedio, también la esencia de la melodía es un continuo alejamiento del tono principal hacia el que no deja de retornarse una y otra vez[21]. A diferencia de las otras artes, que sólo aciertan a reflejar la sombra de su manifestación, la música supone una objetivación directa de la voluntad y constituye una imagen suya tan inmediata como pueda serlo la del propio mundo[22].

20. Cf. *HN,* III, 322. «La música es el auténtico lenguaje universal comprendido en todas partes, razón por la cual se hablará sin interrupción en todos los países y a lo largo de todas la épocas con un inmenso fervor» (cf. *Glosas a la Metafísica de lo bello y Estética,* 1996a, § 218 [*ZA,* X, 472]).

21. Cf. *HN,* I, 258 [*Bogen KKK 8* (1815)]. El júbilo y la melancolía encontrarían sus respectivos correlatos en el *allegro* y el *adagio* (cf. 2001, § 52 [*ZA,* I, 327]).

22. Cf. *HN,* I, 352 [*Bogen gggg* 5-8 (1816)]. «La música ignora hasta tal punto el mundo fenoménico que, de alguna manera, seguiría subsistiendo aun cuando éste no existiera» (2001, § 52 [*ZA,* I, 324]).

Con todo, tampoco las melodías musicales vienen a ser el mejor espejo de la Voluntad. Hay otro cuyo reflejo es netamente superior en lo tocante a la nitidez, y dicho espejo es ese «sustrato material de la música» que suponemos nosotros mismos en cuanto cuerdas a las cuales hacen vibrar los acordes del afecto (*HN*, III, 5 [*Reisebuch* (1818)]). Nuestras propias voliciones traducidas en actos reflejan del modo más inmediato posible aquella Voluntad cósmica que constituye la verdadera esencia de nuestro ser y que no cabe confundir con cada voluntad individual. Esta última no es propiamente la cosa-en-sí, «dado que la voluntad no emerge sino mediante actos volitivos particulares y sucesivos, los cuales caen bajo la forma del tiempo y por ello no pasan de ser un mero fenómeno; sin embargo, este fenómeno supone la más clara manifestación de aquella cosa en sí. En cada uno de los actos volitivos que afloran hasta la conciencia desde las profundidades del fuero interno se verifica un tránsito enteramente originario e inmediato de la cosa en sí (extratemporal) hacia el fenómeno; por eso, al designarla con el término *voluntad* se la describe mediante su manifestación más nítida, presentándola tal como aparece con su más tenue vestimenta y bajo un pseudónimo que toma prestado al más preclaro de sus fenómenos, tras concluir que todos los demás resultan mucho más débiles e imprecisos»[23].

Junto a todos aquellos fenómenos paranormales que Schopenhauer engloba generosamente bajo el rótulo de magia o metafísica práctica, más allá de todas esas mánticas entre las que la onírica ocupa un lugar muy destacado, por encima incluso de la propia música, entendida como un criptolenguaje universal y esotérico en el que la Voluntad gusta de codificar su secreta e inaccesible historia, contamos con otra clave hermenéutica infinitamente más fértil: «la *cognitio intima* que cada cual tiene respecto de su propia voluntad» (*HN*, III, 108; 1996c, 93, § 46). Adentrarnos en el conocimiento introspectivo de nosotros mismos constituye, como ya quedó dicho, la fórmula más adecuada para conocer esa alma del cosmos que Schopenhauer decide apodar Voluntad. La ética o metafísica de las costumbres constituye así el último apartado del sistema filosófico schopenhaueriano, habida cuenta de que «la postrera y auténtica dilucidación sobre aquella esencia íntima del conjunto de las cosas tiene que hallarse por fuerza muy estrechamente vinculada con el significado

23. Cf. *HN*, III, 36; 1996c, 73-74, § 16. «Vengo a corregir así el aserto kantiano que declara como incognoscible a la cosa en sí, en el sentido de que no lo sería por definición y en *términos absolutos*» (*ibid.*).

ético del obrar humano»[24] (*Acerca del fundamento dela moral,* § 1 [*ZA*, VI, 149]).

V. LA LIBERTAD O EL OLVIDO

Enfrentado al gran problema de la libertad, Schopenhauer dictaminará que sencillamente no existe semejante quimera, siempre que nos empecinemos en definirla como la capacidad para optar entre varias alternativas. Bajo la hipótesis de un libre arbitrio al que le resultara indiferente toda encrucijada, «cualquier acción humana constituiría un milagro tan inexplicable como el de que aconteciese algún efecto sin causa» (*En torno a la libertad de la voluntad humana,* cap. 3 [*ZA*, VI, 84])[25]. Pues, a su modo de ver, «la ley de la causalidad no es tan complaciente como para dejarse utilizar cual un coche de alquiler, al que despedimos tras habernos conducido a donde queríamos; más bien se parece a esa escoba descrita por Goethe, la cual, una vez puesta en danza por el aprendiz de brujo, no cesa de acarrear agua hasta que su maestro exorciza el hechizo» (1981, § 20 [*ZA*, V, 53]). Es evidente que los hombres no se hallan expuestos únicamente al estímulo presente, como le sucede a los animales, y que sus motivos acostumbran a dar un alambicado rodeo antes de imponerse sutilmente, trocándose la cuerda del estímulo en un hilo virtualmente invisible. Sin embargo, esta complejidad no cambia para nada el resultado del proceso causal. «Una piedra tiene que verse impelida, mientras que un hombre puede obedecer a una mirada, pero en ambos casos están respondiendo a una razón suficiente y son movidos con idéntica necesidad» (*ibid.*, § 20; p. 63). Lo que damos en llamar motivación sólo es la causalidad vista desde adentro[26]. «No se trata de una metáfora o hipérbole, sino de una verdad tan escueta como literal: en tan escasa medida como una bola de billar se pone a rodar antes de ser golpeada por el taco, tampoco un hombre puede levantarse de su silla sin verse incitado a ello por algún motivo, aun cuando luego se incorpore de un modo tan necesario e inevitable como la bola rueda tras recibir el golpe» (*En torno a la libertad de la voluntad humana,* cap. 3 [*ZA*, VI, 83]). Si bien podemos *desear* cosas opues-

24. Cf. 1981, § 43 (*ZA*, V, 162). Se trata de una causalidad mediatizada por el conocimiento.
25. Cf. *En torno a la libertad de la voluntad humana,* cap. 3 (*ZA*, VI, 99).
26. Cf. 1981, § 43 (*ZA*, V, 162). Se trata de una causalidad mediatizada por el conocimiento.

tas, tan sólo nos cabe *querer* una de tales posibilidades, cual es aquella que salga victoriosa de la contienda librada por los diferentes motivos en liza y dirimida con arreglo a nuestro peculiar carácter. Aunque nuestra fantasía nos haga creer que podemos fijar en cualquier momento la veleta de nuestra deliberación, lo cierto es que la bisagra de nuestro *carácter* sólo nos permite orientarla en una determinada dirección, al compás del *motivo* más poderoso de cuantos concurran en un momento dado (*ibid.*, cap. 2 [p. 56] y cap. 3 [pp. 75 y 82]).

Dentro de las coordenadas del planteamiento schopenhaueriano nada es casual. De hecho, la casualidad absoluta es tenida por algo absurdo y sin sentido (*HN*, I, 261 [*Bogen LLL 3-7* (1815)]). Todo lo que se nos antoja como fortuito, aquello que nos parece contingente o azaroso, no deja de tener sus ancestros causales por muy remotos que puedan ser. Según Schopenhauer, bastaría con remontar el árbol genealógico del azar para comprobar que lo casual tiene un desconocido linaje causal y únicamente ignora su estirpe, cuando en realidad *casualidad* y *causalidad* «pueden hallarse remotamente originadas por una causa común y estar emparentadas entre sí como esos tataranietos que comparten algún antepasado» (*Especulación transcendente...*, 1994, 32 [*ZA*, VII, 236]). Así pues, la ilusión de una libertad absoluta e indiferente se sustentaría en una mera ignorancia con respecto a sus débitos causales y no equivaldría sino a un olvido más o menos intencionado de sus determinaciones. Desconocer u olvidar las causas o motivos de nuestras resoluciones representaría el único camino para sentirnos fantasmagóricamente libres.

Ahora bien, la desazonante conclusión de tales premisas es que todos y cada uno de nuestros actos «podrían verse certeramente pronosticados y calculados, a no ser porque, además de que no resulta nada fácil sondear nuestro carácter, también el motivo suele ocultársenos tanto como sus contrapesos» (*En torno a la libertad de la voluntad humana*, cap. 3 [*ZA*, VI, 95]). Desterrado lo contingente del imperio de la causalidad, todo cuanto sucede, tanto lo más decisivo como el menor de los detalles, ocurre de un modo «*estrictamente* necesario, siendo inútil discurrir sobre cuán insignificantes y azarosas fueron las causas que provocaron tal o cual acontecimiento, así como lo sencillo que hubiera resultado la confluencia de otras diferentes, al ser esto algo ilusorio, dado que todas ellas entraron en juego con una necesidad tan inexorable y una fuerza tan consumada como aquella merced a la cual el sol sale por Oriente. Más bien debemos contemplar cualquier evento acaecido con los mismos ojos con que leemos un texto impreso, sabiendo que las letras ya estaban ahí antes de leerlas» (*ibid.*, cap. 3; p. 101). En ese libro redactado por nuestras pro-

pias acciones es donde nos iremos conociendo a nosotros mismos, pues tan sólo *en cuanto hacemos vamos conociendo aquello que realmente somos,* por mucho que con ello se desmienta la imagen que nos hayamos forjado a ese respecto mediante un meticuloso autoengaño[27].

Tal como el destino del mundo sería «el autoconocimiento de la Voluntad»[28], esta vida serviría para darnos a conocer la cara oculta de nuestra propia voluntad. Schopenhauer entiende que con esta tesis viene a poner las cosas en su sitio. Para todos los demás pensadores, el hombre sería capaz de modelar su voluntad con arreglo al conocimiento; «le bastaría con reflexionar sobre *cómo* le gustaría ser, para serlo. El hombre sería su propia obra bajo la luz del conocimiento. Por el contrario, yo mantengo que ya supone su propia obra antes de todo conocimiento y que dicho conocer sólo viene a iluminar esto; por eso no puede decidir ser de tal o cual manera, pues no puede ser de otro modo, sino que lo *es* de una vez para siempre y luego va conociendo cuanto es. Según ellos, *quiere* lo que conoce; en mi opinión, *conoce* lo que quiere» (*HN,* III, 91; 1996c, 86, § 39; cf. 1996c, 103-104, § 64). Contra lo que pudiera parecer a primera vista, Schopenhauer se cree muy lejos de abrazar el fatalismo y se dispone justamente a conjurarlo. «El *determinismo,* llevado hasta sus últimas consecuencias, haría del mundo un escenario lleno de marionetas movidas por alambres conforme a un plan preconcebido y para diversión de no se sabe quién; contra semejante fatalismo no cabe otro recurso salvo reconocer que la existencia misma de las cosas obedece a una *voluntad* libre, de tal modo que su actuar quede necesitado bajo la presuposición de su existencia y de las circunstancias. Para salvar la libertad, anteponiéndola al destino o al azar, hay que trasladarla del obrar al existir»[29]. Aun cuando el *acto* no lo sea, la *voluntad* sí es libre, pues ella es «lo totalmente originario y en cuanto tal no se halla inserta en el tiempo. Sin embargo, el acto está inmerso en el tiempo y se halla conectado con otros fenómenos por los que se ve determinado; cosas tales como los motivos en liza y los anteriores actos del individuo, los cuales dan testimonio de su carácter, es decir, de la índole mostrada por su reacción ante los moti-

27. Cf. En torno a la libertad de la voluntad humana, cap. 3 (ZA, VI, 99). «El hombre suele ocultar los motivos de su obrar a los demás, pero también a sí mismo, sobre todo cuando teme saber lo que realmente le mueve» (*ibid., ZA.* VI. 79); cf. 2001, § 55 (*ZA,* II, 372).

28. Cf. *HN,* I, 462 [*Bogen 12* (1817)]. En este apogtema resume Schopenhauer toda su filosofía.

29. Cf. *HN,* III, 631; 1996c, 246, § 283. «Hasta el momento los filósofos han venido afanándose por mostrar la *libertad* de la voluntad; pero yo mostraré la *omnipotencia* de la Voluntad» (cf. *HN,* I, 239 [1815]).

vos dados. A pesar de todo, el acto procede inmediatamente de la voluntad; de ahí que todo acto se vea flanqueado por el sentimiento de su originalidad, lo que provoca una engañosa ilusión, como si fuera libre, o sea, supusiera un comienzo absoluto. Si la voluntad se manifestara en un único acto, entonces éste sería libre. Pero va manifestándose a lo largo de un transcurso vital, es decir, en una hilera de actos, cada uno de los cuales está determinado como parte de un todo y no puede ser de otro modo a como es. Por contra, la serie tomada en su conjunto sí es libre» (*HN,* III, 252-253; 1996c, 146, § 151).

Una verdadera libertad no puede ser sino sinónimo de omnipotencia y aseidad[30]. Volviendo sus ojos hacia Oriente, Schopenhauer encuentra en las teorías budistas y brahmánicas una religión expresamente *ateísta* que le viene como anillo al dedo, al rechazar esa perversa hipótesis judaica de la *creatio ex nihilo*. Si el mundo hubiera sido creado por una instancia transcendente al mismo, esta circunstancia nos arrebataría la responsabilidad moral, dado que quien hubiera creado nuestra esencia sería, por ello mismo, responsable de todos y cada uno de nuestros actos (2001, caps. 17 [*ZA,* III, 215-216] y 41 [*ZA,* IV, 543])[31], con arreglo al axiomático principio del *operari sequitur esse*[32]. A la vista de tal argumento, el dogma de un Dios creador resulta incompatible con la libertad huma-

30. «Libertad u omnipotencia son una y la misma cosa» (*HN,* III, 364; 1996c, 172, § 185). «Sólo en el caso de que éste [el hombre] sea su propia obra, y detente aseidad, es responsable de su obrar» (*En torno a la libertad de la voluntad humana,* cap. 4 [*ZA,* VI, 114]).

31. «[El budismo] es una religión rigurosamente idealista y ascética que, al mismo tiempo, es decididamente y expresamente ateísta» (1981, § 34 [*ZA,* V, 142]), conforme a la cual «el mundo no habría sido creado por nadie y sería una creación propia» (*ibid.,* p. 144).

32. «Él habría podido ser otro: y en aquello que *es* radica la culpa o el mérito. Pues todo cuanto hace se colige de ahí como un mero corolario» (*Acerca del fundamento de la moral,* § 10 [*ZA,* VI, 217]. «A decir verdad, el obrar representa el fundamento del conocimiento relativo al ser o a la índole de quien actúa, pero el fundamento real del obrar ha de ser necesariamente dicho ser y mantener lo contrario suprondría un manifiesto disparate. Entre los hombres, al igual que ocurre con todas las cosas de la naturaleza, el obrar o actuar tiene que proceder necesariamente de la índole del que actúa. Advirtamos, pese a todo, que tal conducta es *atribuible* a quien actúa, esto es, que él mismo es considerado como el causante originario de sus actos; entonces también se hace necesario admitir que él mismo habrá de ser el primer y plenamente originario creador de su propio ser junto con la índole del mismo, así como que, por consiguiente, su existencia es un acto de aquella libertad que reconocemos a su voluntad, siendo por lo tanto su voluntad la fuente de su existencia, dado que sólo ella puede ser la fuente de sus actos. La propia existencia, y por lo tanto el mundo, suponen una manifestación de la libertad en el hombre» (*HN,* III, 397; 1996c, 191-192, § 197).

na [33]. «Cuando intento representarme que me coloco ante un interlocutor a quien le digo: "¡Oh, mi creador!, yo no era nada y tú me has creado, de suerte que ahora en verdad existo", para luego añadir: "te doy las gracias por ello", y rematar la jugada diciendo que "no he sido como debía ser..., pero ¡es culpa mía!", debo reconocer que mi cabeza se ha vuelto absolutamente incapaz de prestar cobijo a semejantes ideas y ello se debe a mis estudios filosóficos e hindúes» (*HN*, III, 319; 1996c, 163, § 170).

No sólo, amigo Schopenhauer; esa incapacidad también obedece a una temprana experiencia de tipo personal, si hemos de dar algún crédito a esta confesión con ribetes autohagiográficos: «A los diecisiete años, mucho antes de haber completado mi formación académica, quedé tan impresionado por *las calamidades de la vida* como le ocurrió a Buda en su juventud, al descubrir la enfermedad, la vejez, el dolor y la muerte; tal verdad, proclamada por el mundo de un modo tan claro y rotundo, se impuso muy pronto a los dogmas judaicos que me habían sido conculcados y llegué a la conclusión de que dicho universo no podía ser obra de una instancia sumamente bondadosa, sino más bien de un diablo que hubiese hecho existir a la creación para deleitarse al contemplar sus tormentos». ¿Cuál podría ser el sentido del dolor?, parece haberse preguntado a renglón seguido este adolescente, quien, para responderse a esa pregunta, decide convertir el sufrimiento en un sucedáneo sustitutivo de la virtud, en una ruta subsidiaria y alternativa de aquella santidad que debería conducirnos a nuestra redención, logrando que la voluntad se niegue finalmente a sí misma y se aparte del camino equivocado. Ésa sería la razón de que «aquel poder secreto, que guía nuestro destino y ha sido personificado míticamente como providencia en las creencias populares, no se abstenga de prepararnos para ese fin a través del dolor, aunque dicho poder y omnipotencia sea nuestra propia voluntad colocada en una posición que no cae bajo la consciencia» (*HN*, IV, 1, 96-97 [*Cholerabuch*, 1832]).

Ese periplo vital a través del sufrimiento supondría lo que Schopenhauer denomina en varias ocasiones un δεύτερος πλοῦς, comparándonos así con el navegante que, a falta de viento favorable, debe

33. «Contemplándome como creado de la nada y cual si fuera la chapucera obra de algún otro, es realmente monstruoso pensar que Dios ha dejado transcurrir un tiempo infinito antes de crear algo (o sea yo), que luego quiere mantener durante otra eternidad, prodigando castigos o recompensas en base a lo que ha ocurrido por capricho suyo. Comparece aquí el conflicto del teísmo con la libertad. Dios castiga su propia y chapucera obra porque no es como él quiere. Sería como el niño que golpea la silla con que ha tropezado» (*HN*, III, 114-115; 1996c, 97-98, § 56).

recurrir a los remos para proseguir su viaje y arribar al puerto de la más absoluta resignación. Nuestro destino sería el bañarnos en las aguas del mítico río Leteo, para ver amanecer en la otra orilla tras el sueño reparador de nuestra muerte. Al conseguir que la voluntad se niegue a sí misma, con esta zambullida en el *olvido*, la libertad se patentiza excepcionalmente de modo inmediato en el fenómeno (1993b, 188). A esta *eutanasia* de la voluntad podríamos (aunque no sea el caso) llegar todos gracias a nuestra experiencia personal del sufrimiento, navegando con los remos del dolor, como demuestran esos brahmanes que, tras haber disfrutado de la vida, abandonan sus bienes y a su familia para hacerse anacoretas o ermitaños. El otro sendero es mucho más angosto, pues al auténtico ascetismo sólo llegan quienes aciertan a cruzar el umbral de la mística (2001, § 68 [*ZA*, II, 485], cap. 48 [*ZA*, IV, 738] y cap. 49 [*ZA*, IV, 748-749]; 1993b, 178 y ss.).

Y dicho umbral sólo se atraviesa penetrando en el mayor de los misterios: la *compasión*, mediante una plena identificación con el dolor ajeno. De hecho, aquella «mejor consciencia» de la que hablábamos al principio del presente trabajo tenía una curiosa forma de manifestarse; gracias a esa mejor consciencia sabríamos —por ejemplo— desaprovechar la ocasión de vengarnos y hacer gala de una filantrópica e incomprensible *caritas*[34]. Tal es el punto arquimédico donde hacen pie la ética y la metafísica schopenhauerianas, que por

34. Cf. *HN*, I, 51 (1813). «La *caridad* es el comienzo de la *mística;* todo acto caritativo realizado sin más, al margen de segundas intenciones, pone de manifiesto que quien lo ejecuta entra en franca contradicción con el fenómeno, según lo cual el individuo extraño está totalmente separado de aquel otro, pues viene a identificarse con él. Aquel acto caritativo supone todo un misterio en cuya explicación han encontrado refugio las más variopintas ficciones. Kant, que supo despojar al teísmo de sus apoyaturas, todavía le cedió el título de representar la mejor explicación de aquel misterio y de cualquier acción misteriosa del mismo tenor, haciéndole salir airoso a efectos prácticos. Cuán poco riguroso se mostró Kant en este punto» (*HN*, III, 211; 1996c, 137-138, § 135). «En mí mismo observo que a veces contemplo a todos los seres con una cordial compasión, otras con gran indiferencia y, si se tercia, con odio, regocijándome del mal ajeno. Todo ello brinda muy claros indicios respecto a que poseemos dos modos de conocimiento diversos y contradictorios; uno que con arreglo al *principium individuationis* nos hace ver a todo ser como algo que nos es totalmente ajeno y extraño, como un categórico No-Yo; en tal caso no podremos experimentar hacia ellos más que indiferencia, *envidia*, odio o malicia. En cambio, el otro modo de conocimiento, que yo quisiera denominar conforme al *tat-twam-asi*, nos hace ver a cualquier ser como idéntico con mi propio yo, por lo que su contemplación nos provoca compasión y afecto. El primer modo de conocimiento es el único que resulta demostrable y razonable; el otro constituye la puerta del universo y no posee refrendo alguno por encima suyo, suponiendo por ello el punto más abstracto y complicado de mi doctrina» (*HN*, III, 371; 1996c, 178, § 189). Francisco Lapuerta ha dedicado todo un trabajo a comentar este último texto en su comunicación a la *VIII Semana de Ética*.

ello mismo son una y la misma cosa. Sin embargo, ora desplegando las velas del misticismo y la resignación ascética, ora navegando gracias a los remos de nuestro propio sufrimiento, el puerto al que arriba la vida siempre será idéntico, y el perfil de aquel marinero anacoreta o ascético (que bien podríamos acabar siendo cualquiera de nosotros) también es harto similar. Veamos el retrato del mismo que quiso legarnos la brillante pluma de Schopenhauer:

> Semejante hombre, tras haber librado múltiples contiendas contra su propia naturaleza, sale finalmente victorioso. Ya nada puede angustiarlo ni agitarlo, al haber cortado todos esos miles de hilos que nos mantienen vinculados al mundo y nos zarandean mediante los deseos, la envidia, el temor o la cólera, causándonos una continua desazón. Sosegado y risueño, lanza una mirada retrospectiva hacia esos espejismos mundanos que alguna vez consiguieron conmocionar o afligir su ánimo, pero que ahora han perdido toda significación para él merced a la supresión del querer, tal como la posición de las piezas del ajedrez pierde todo significado al finalizar una partida y le son tan indiferentes como los disfraces colgados en el guardarropa después de haber palpitado bajo ellos la noche del carnaval. Así, la vida y sus hechuras no hacen sino revolotear delante suyo cual si se tratara de una visión fugaz, para ir esfumándose tal como cesa la ilusión de un ligero sueño matinal tenido en duermevela, cuando ya está uno semidespierto y la realidad se deja traslucir (2001, § 68 [*ZA*, II, 483]; 1993b, 176).

BIBLIOGRAFÍA

1. *Fuentes citadas en el texto*

Schopenhauer, A. (1977), *Zürcher Ausgabe. Werke in zehn Bänden,* Diogenes Verlag, Zürich (esta edición sigue la de Arthur Hübscher, Brockhaus, Wiesbaden, 1972) (abreviada como *ZA*).

Schopenhauer, A. (1985), *Der handschriftliche Nachlaß,* Deutscher Taschenbuch Verlag, München (manuscritos inéditos, hrsg. von Arthur Hübscher, reimp.) (abreviada como *HN*).

2. *Obras de Schopenhauer en castellano*

2.1. Obras principales

Schopenhauer, A. (1970 [1836]), *Sobre la voluntad en la naturaleza,* Alianza, Madrid (trad. de Miguel de Unamuno en 1900, prólogo y notas de Santiago González Noriega).

Schopenhauer, A. (1981 [1813]), *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente,* Gredos, Madrid (trad. y prólogo de Leopoldo-Eulogio Palacios).

Schopenhauer, A. (1993a [1841]), *Los dos problemas fundamentales de la ética,* Siglo XXI, Madrid (trad., introducción y notas de Pilar López de Santa María).
Schopenhauer, A. (2000a), *Crítica de la filosofía kantiana* (trad., introducción y notas de Pilar López de Santa María), Trotta, Madrid, 2000.
Schopenhauer, A. (2001 [1819, 1844 y 1859]), *El mundo como voluntad y representación,* Akal, Madrid (estudio introductorio de Roberto R. Aramayo, trad. de Rafael-José Díaz y Montserrat Armas). (Anteriormente, la última versión castellana íntegra estaba firmada por Eduardo Ovejero, Aguilar, Madrid, s/a. —el prólogo está fechado en 1927—.) El apéndice ha sido publicado aparte (Schopenhauer, 2000a).

2.2. Algunas ediciones parciales de *Parerga y Paralipómena* (1851)

Schopenhauer, A. (1989a), *Sobre la filosofía universitaria,* Natán, Valencia (trad., introducción y notas de Francesc Jesús Hernández i Dobón).
Schopenhauer, A. (1994), *Los designios del Destino: Dos opúsculos de «Parerga y Paralipómena»,* Tecnos, Madrid (trad., introducción y notas de Roberto R. Aramayo). Incluye: «Especulación transcendente sobre los visos de intencionalidad en el destino del individuo», «A propósito de la ética», pp. 47 y ss., §§ 108-119.
Schopenhauer, A. (1996a), *La lectura, los libros y otros ensayos,* Edaf, Madrid (prólogo de Agustín Izquierdo, trad. de Edmundo González Blanco —salvo el cap. 24, debido a Miguel Urquiola—). Incluye: «Metafísica de lo bello y estética», «Sobre juicio, crítica, aplauso y fama», «La erudición y los eruditos», «Pensar por sí mismo», «Sobre la lectura y los libros» y «Sobre el lenguaje y las palabras», caps. 19, 20, 21, 22, 24 y 25, §§ 205-271 y 290-303a.
Schopenhauer, A. (1996b), *Respuestas filosóficas a la ética, a la ciencia y a la religión,* Edaf, Madrid (prólogo de Agustín Izquierdo, trad. de Edmundo Gonzalez Blanco). Incluye: «Fragmentos sobre historia de la filosofía», pp. 9-184, y «Sobre filosofía y su método», «Sobre lógica y dialéctica», «Pensamientos sobre el pensamiento en general y en todas sus relaciones», II, caps. 1-3, pp, 187 y ss., §§ 1-59.
Schopenhauer, A. (1998a), *Aforismos sobre el arte del buen vivir,* Valdemar, Madrid, (trad., prólogo y notas de Luis Fernando Moreno Claros).
Schopenhauer, A. (1998b), *El dolor del mundo y el consuelo de la religión,* Aldebarán, Madrid (trad., estudio preliminar y notas de Diego Sánchez Meca). Incluye: «Sobre la teoría de la indestructibilidad de nuestro verdadero ser por parte de la muerte», «Sobre la teoría de la nulidad de la existencia», «Sobre la teoría del dolor del mundo», «Sobre el suicidio», «Sobre la teoría de la afirmación y la negación de la voluntad de vivir» y «Sobre la religión», caps. 10, 11, 12, 13, 14 y 15, §§ 134-182.
Schopenhauer, A. (1998c), «Ensayo sobre la clarividencia y cuanto se relaciona con ello», en A. Schopenhauer (1998), *Ensayo sobre las vi-*

siones de fantasmas, Valdemar, Madrid (trad. y prólogo de Agustín Izquierdo).

2.3. Antologías

Schopenhauer, A. (1951), *Obras,* El Ateneo, Buenos Aires (2 vols., trad. de Eduardo Ovejero y Edmundo González Blanco).
Schopenhauer, A. (1976), *La estética del pesimismo. El mundo como voluntad y representación. Antología,* Labor, Barcelona (edición a cargo de José-Francisco Yvars).
Schopenhauer, A. (1986), *Schopenhauer. La abolición del egoísmo (Antología y crítica),* Montesinos, Barcelona (selección y prólogo de Fernando Savater).
Schopenhauer, A. (1989b), *Antología,* Península, Barcelona (edición a cargo de Ana Isabel Rábade).
Schopenhauer, A. (1991), *Schopenhauer en sus páginas,* Fondo de Cultura Económica, México (selección, prólogo y notas de Pedro Stepanenko).
Schopenhauer, A. (1995), *Parábolas, aforismos y comparaciones,* Edhasa, Barcelona (ed. de Andrés Sánchez Pascual).

2.4. Lecciones filosóficas (1913)

Schopenhauer, A. (1993b), *Metafísica de las costumbres,* Debate/CSIC, Madrid, reimp. en Trotta, Madrid, 2001 (edición bilingüe con estudio introductorio, versión castellana y notas de Roberto R. Aramayo).

2.5. Manuscritos inéditos (1864/1975)

Schopenhauer, A. (1996c), *Manuscritos berlineses,* Pre-Textos, Valencia (trad., selección, estudio introductorio y notas a cargo de Roberto R. Aramayo).
Schopenhauer, A. (1997), *Dialéctica erística o el arte de tener la razón, expuesta en 38 estratagemas,* Trotta, Madrid (trad. y presentación de Luis Fernando Moreno Claros).
Schopenhauer, A. (1999a), *Escritos inéditos de juventud,* Pre-Textos, Valencia (trad., selección y prólogo de Roberto R. Aramayo).
Schopenhauer, A. (2000b), *El arte de ser feliz,* Herder, Barcelona (edición de Franco Volpi y Angela Ackermann).

2.6. Correspondencia (1988)

Schopenhauer, A. (1999b), *Espistolario de Weimar,* Valdemar, Madrid (trad., prólogo y notas de Luis Fernando Moreno Claros).

3. *Bibliografía general citada en el texto*

Aramayo, R. R. (1992), *Crítica de la razón ucrónica,* Tecnos, Madrid.
Aramayo, R. R. (1993), «La ética de Schopenhauer: una odisea hacia el abismo de la mística», estudio introductorio en A. Schopenhauer (1993b), pp. XXXI y ss.
Aramayo, R. R. (1997), *La quimera del rey filósofo,* Taurus, Madrid.
Aramayo, R. R. (2000), *Immanuel Kant. La utopía moral como emancipación del azar,* Edaf, Madrid.
Bossert, A. (1920), *Schopenhauer et ses disciples,* Hachette, Paris.
Freud, S. (1972-1975), *Obras Completas,* Biblioteca Nueva, Madrid (9 vols., trad. de Luis López-Ballesteros).
Kant, I. (1991), *Antología,* Península, Madrid (trad., selección y estudio introductorio de Roberto R. Aramayo).
López de Santa María, P. (1995), «Schopenhauer en la obra poética de Borges», en AA. VV. (1995), *Conciencia y saber. Homenaje al Prof. Otto Saame,* Comares, Granada, pp. 167-180.
Magee, B. (1991), *Schopenhauer,* Cátedra, Madrid.

KIERKEGAARD

Patricio Peñalver Gómez

I. UN CUERPO EXTRAÑO. EXPLICACIÓN PREVIA

La peculiar estructura dialéctica del pensamiento y la obra del danés Søren Kierkegaard (1813-1855) plantea a la historiografía filosófica problemas radicales de método y de fondo, que tendrían que inquietar, es lo menos que se puede decir, los paradigmas y los axiomas de toda relación reflexionada científicamente de la Filosofía con su pasado. Sobre la base del autoanálisis psicológico, moral y religioso seguramente más implacable del mundo contemporáneo, documentado en el inagotable *Diario* (1980-1983), Kierkegaard despliega su talento como escritor en una desconcertante diversidad de direcciones: como poeta romántico y dramatizador sutil de la pasión erótica y amorosa, pero también como crítico de la cultura estética dominante, psicólogo profundo de los conflictos de la existencia en el umbral del mundo moderno, testigo lírico de la pasión de la fe, escritor de discursos edificantes y, no en último término, crítico lúcido del nuevo orden burgués que cristaliza en torno a la Revolución del 48. Habitualmente, y con buenos motivos, la unidad interna de esa diversidad se hace descansar en la figura de Kierkegaard como pensador religioso en la crisis del mundo clásico y, más concretamente, como el testigo cuasi profético de la «conversión» a la fe cristiana enfáticamente subjetiva, en un mundo objetivo cristiano, y como polemista implacable frente a la Cristiandad, frente al Cristianismo fácilmente «reconciliado» con las estructuras sociales y políticas del mundo histórico. Pero en cualquier caso hay aquí, ante todo, un hecho que se impone destacar en sede

preliminar: se trata de que las obras de Kierkegaard (*prima facie* y en su conjunto, por lo pronto, acaso con la excepción de la *Apostilla a las Migajas filosóficas*) *no* encajan, simplemente, en la forma o el género «filosofía», por más que de este término se haga un uso laxísimo[1]. Y por cierto que el mismo Kierkegaard no habría sido muy tolerante seguramente con tal laxitud en lo que se refiere al concepto de filosofía: era muy consciente y muy directamente conocedor, y usuario recurrente, a su manera, del ancestro griego de la filosofía occidental, y así, de lo que obliga a ésta al rigor conceptual, es decir, en las antípodas de la arbitrariedad y la irresponsabilidad, por ejemplo románticas (por mencionar una referencia histórica pertinente, contextual, pero con la que precisamente Kierkegaard polemizó siempre).

Más aun. La evidencia que se impone en primera pero genuina lectura de las obras de Kierkegaard no es ya que éstas no parezcan directamente asimilables a los métodos, las doctrinas y los dispositivos retóricos de la tradición intelectual filosófica europea, sino que en lugares estratégicos diversos esas obras ponen en cuestión activamente los presupuestos, las estructuras y el horizonte mismo de la filosofía. En lugares estratégicos diversos: desde un cultísimo y «sabio» humorismo, que «parece» romántico y que hace ver la comicidad del filósofo especulativo (que construye, por ejemplo, un magnífico palacio de ideas pero vive en una choza), desde la apelación a una seriedad moral que desenmascara la frivolidad estética del donjuán libertino pero también del saber puro o del puro saber, o también, y es lo más típico, desde una posición militantemente religiosa y edificante, violentamente polémica con las racionalizaciones ilustradas de la religión. Se dirá: no es nuevo; reírse de la filosofía (ya desde los Cínicos) o denostarla a partir de la complicidad con una moral o una religiosidad tradicionales (desde san Bernardo a Hamann), forma parte de la dialéctica histórica precisamente no lineal de la filosofía. Ésta está afectada en su estructura misma por motivos no filosóficos y antifilosóficos, no habría que insistir en esta obviedad. Pero la no-asimilabilidad del pensamiento de Kierkegaard a la Filosofía «normal», y su lucidísima e implacable resistencia polémica a ésta, no creo que sea a su vez asimilable al hecho trivial de mezcla de filosofía y de no-filosofía de todo sistema filosófico. A este respecto, la singularidad que aquí nos interesa reside en que Kierkegaard, al mismo tiempo, o paralelamente, *por*

1. La importante monografía de A. Hannay (1991) considera esta cuestión de una manera sistemática, a partir de una perspectiva kantiana. Su tesis es que si bien el objetivo inmanente del pensamiento de Kierkegaard es «parafilosófico», sin embargo el desarrollo de ese pensamiento comporta aspectos intrínsecamente filosóficos.

un lado repite la potencia explicativa de la especulación griega, o racionalismo germinal (la filosofía griega clásica, desde Sócrates a Aristóteles, desde la pedagogía mayéutica a la teoría física madura de la *kínesis*, está supuesta y en cierto modo reafirmada en cada página de esta obra, y legitimada como posibilidad pagana irrenunciable en cuanto posibilidad), y, *por otro lado,* neutraliza esa potencia al confrontarla con la experiencia histórica de una Verdad eterna que cae en el tiempo. Con el principio cristiano, pues. Se objetará de nuevo: nada nuevo, filósofo *y* cristiano, dialéctico *y* creyente, un «hierro de madera», si se quiere (según la conocida sentencia de Heidegger), pero se reconocerá que de esa configuración existencial e intelectual ha habido muchos casos en la Historia de la Filosofía europea desde la Patrística hasta Schelling. Ahora bien, Kierkegaard piensa esa relación conflictual (no nos apresuremos a declararla contradicción o impostura), la piensa y la escenifica, en la dialéctica antitética de su escritura, con una originalidad y una radicalidad que me parecen rigurosamente inéditas.

Kierkegaard, pues, en primer término, apenas filósofo, y sí en cambio, o más que nada (y en esto insistirá mucho él mismo), pensador cristiano militante y edificante. Una dualidad ésta, además, irritada, exacerbada por la reflexión, que hace imposible, sigo con mi motivo inicial, una inclusión aproblemática de Kierkegaard en la Historia de la Filosofía (y aunque sea tan «complicada», tan internamente heterogénea, como lo es la del siglo XIX en conjunto). No cabe relativizar, pues, el *novum* de la figura intelectual de Kierkegaard (sin negar claro está su sintonía epocal con otros nombres, así Stirner, Feuerbach, Schopenhauer, Marx, Nietzsche, que se debaten a lo largo del con el orden burgués y con el bloque intelectual hegeliano[2]), o más bien hay que subrayar inicialmente su extrañeza o su exterioridad, su extraterritorialidad respecto al espacio, tan amplio sin embargo, de la Historia de la Filosofía.

Ahora bien, por otro lado, el pensamiento filosófico europeo contemporáneo, o al menos en algunos de sus momentos esenciales, antes y después de los existencialismos, resultaría ininteligible si se quisiese apartar de la tradición filosófica, para encerrarla en la historia de las ideas piadosas, la obra inmensa de este danés extravagante, lírico y dialéctico, aspirante frustrado a pastor, logrado poeta de la fe exigente, el gran pensador contemporáneo de la dificultad de llegar a ser cristiano en medio de la Cristiandad objetiva. Una obra que en cualquier caso

2. Para el estudio de esta configuración histórica sigue siendo útil la consulta de los estudios clásicos de Karl Löwith (1974). El *Diario* de Kierkegaard documenta un interés significativo por Schopenhauer y por Feuerbach.

ha fascinado a lectores del más diverso talante, a sensibilidades primariamente religiosas (Haecker, Guardini, Barth), pero también a filósofos más o menos oficialmente ateos (Heidegger, Lukács, Adorno, Jaspers, Sartre) y a poetas testigos del siglo (Kafka, Rilke, Klossowski)[3].

A título de anticipación provisional, cabe legitimar la inclusión del texto de Kierkegaard, de este «cuerpo extraño» en la Historia de la Filosofía[4], abordándolo en la perspectiva siguiente: no estaríamos simplemente ante una interpretación filosófica del Cristianismo (una fórmula así connotaría una «mediación» especulativa de la fe, y así, el «triunfo» del hegelianismo, la *bête noire* de Kierkegaard), sino más bien ante la experiencia reflexionada dialécticamente de la *inconmensurabilidad* del principio filosófico (predominantemente griego) y el principio cristiano en el ámbito de una subjetividad que se experimenta a su vez no ya como saber o consciencia, sino como Existencia, y así, responsabilidad singular, Decisión. Ese individuo —otra categoría muy elaborada aquí— en que tiene dramático lugar la decisión o, en rigor, las decisiones ante las típicas alternativas existenciales de estirpe kierkegaardiana (lo estético o lo ético, lo estético o lo religioso, el humor o la especulación, pero finalmente, y sobre todo, lo Griego o lo Cristiano, el Tiempo o lo Eterno en la historia), es previamente un resultado de los procesos modernos en curso a lo largo del siglo confuso por antonomasia (emancipación social y política, capitalismo industrial, desarrollo de los medios de comunicación y de trasporte...). Es cierto que un estrato del pensamiento de Kierkegaard se manifiesta de forma enérgica alérgico frente a esos procesos (en lo que ha solido apoyarse cierta lectura ideológicamente condicionada para insistir en la imagen o en la leyenda de un autor «reaccionario»[5]).

3. Del danés dice Kafka (*Diario,* 21 de agosto de 1913): «Me confirma, como un amigo». Cabe recordar en este contexto la enfática declaración de Wittgenstein: «Kierkegaard was by far the most profound thinker of the last century. Kierkegaard was a saint», citado en A. Hannay (1991, ix). Claves sugerentes para una lectura de Kierkegaard a partir de la sensibilidad estética y moral contemporáneas pueden encontrarse en G. Steiner (1997, 277 y ss.) y en José María Valverde (1994).

4. Pero no se quita hierro a la decisión de incluir con todas las consecuencias a Kierkegaard en una Historia de la Filosofía. El volumen dedicado al siglo XIX de la *Cambridge History of Philosophy* no le dedica una línea. No es seguro en qué sección de una biblioteca tendría que catalogarse una edición completa de sus escritos: si en Filosofía, o en Teología, o en Religión, o en Literatura, o en Psicología.

5. Theodor Adorno insiste (1969, 265 y ss.) en el «extremado conservadurismo político» de Kierkegaard como una clave de interpretación, y llega a decir que el «oscurantismo» de esta reedición de la «conciencia infeliz» habría sido cómplice de los totalitarismos de nuestro siglo. Se trata de un tópico muy extendido, sobre todo a partir de Lukács. En clave de crítica política feminista de la misoginia romántica, hay que mencionar el trabajo de Celia Amorós (1987).

Pero la emancipación moderna en curso en torno a 1848 del burgués europeo es un supuesto estructural del pensamiento de Kierkegaard, en el que sólo una exégesis cegada por prejuicios, por lo demás muy corrientes, podría creer encontrar algo así como un anhelo o una reivindicación de las formas vitales premodernas. El ejemplo de la prensa es paradigmático: Kierkegaard critica con una virulencia feroz los efectos morales, intelectuales, sociales, de los periódicos (es un motivo frecuente del *Diario* [1955, 192-193] y del póstumo *Libro sobre Adler*), es cierto; pero su pensamiento y su escritura (y más allá del «hecho» de su más que ocasional intervención en la prensa, en la revista *Fraedelandet,* o de la publicación de los folletos de la serie *El instante*) están condicionados internamente por una relación de pertenencia histórica, de complicidad con un mundo configurado por la producción tecnológica de opinión pública. Como vamos a ver, la estrategia de los escritos estéticos para captar al lector moderno en cierto modo «por la espalda» responde activamente a esa situación específicamente moderna fuera de la cual no cabe comprender las tensiones internas de esta escritura. Desde luego, el gran tema del último Kierkegaard, la crítica radical de la Cristiandad, el Cristianismo asimilado social y políticamente a la Modernidad y cómplice de la religiosidad más tranquila y «consoladora», se mueve en ese espacio como pez en el agua. Kierkegaard, pues, en suma, crítico de la buena conciencia de la Modernidad, de la reconciliación hegeliana de la Especulación, la Religión y el Estado, pero, ante todo, absolutamente moderno. La más obvia es su modernidad estética y literaria (la audaz contaminación de narración y especulación, el juego responsable de la pseudonimia, el contraste del erotismo y la seriedad moral, el contrapunto del dialéctico y el predicador...). La escritura de Kierkegaard en su totalidad está trabajada por una relación muy dinámica, nunca desde luego simplemente mimética, y ya desde la Tesis doctoral sobre *La ironía* (1841), con la cultura postilustrada: con el Romanticismo alemán (Thieck, Solger, Goethe, Schiller, los Schlegel), con los modelos literarios daneses (Andersen, Möller, Heiberg), con las óperas de Mozart (tan profundamente estudiadas en *La alternativa*). En esta sede hay que subrayar de forma especial la modernidad *filosófica:* este pensamiento se explica puntualmente, las más de las veces en una inflexión polémica, con el Idealismo clásico alemán, de Kant a Hegel y a Schelling (a cuyas lecciones en Berlín en 1841 pudo asistir Kierkegaard), pero también con la *Aufklärung* y con sus críticos (Lessing, Jacobi, Hamann), y con Feuerbach o Schopenhauer (autores leídos y apreciados, se ha señalado, según el *Diario*). De un modo más profundo quizá, más estructuralmente, el pensamiento de Kierkegaard

habría estado marcado por la modernidad «objetiva», la modernidad tecnológica, social, económica, política. Kierkegaard piensa y escribe en una Europa reestructurada o en curso de reestructuración por la producción industrial, por los nuevos medios de trasporte (por ejemplo, de los ferrocarriles se dice en el *Diario* que cambiarán la cultura europea, el sentido de su unidad y de su multiplicidad), por los medios de comunicación de masas y por la nueva conformación de la opinión pública. Una Europa desde luego también social y políticamente convulsa: en las antípodas de un simple apoliticismo, este solitario es un testigo lúcido de la Revolución del 48; y sería simplificador situar a ese testigo en la atalaya de un reaccionarismo individualista, como quiere el diagnóstico aludido de estirpe lukacsiana. Pero en fin, y acaso sobre todo, Modernidad —y no sólo decimonónica, más bien de la de hoy— la hay en el Kierkegaard feroz, cruel intérprete interesado, cómplice intérprete del Nihilismo como ley de la época. Significativo al respecto que desde muy pronto algunos de los más activos lectores de Kierkegaard (Barth, Jaspers, Rosenzweig, Heidegger) lo fueron también de Nietzsche. En suma, este pensamiento es moderno en la forma de una crítica de la Modernidad, pero no, creemos, una crítica regresiva o reaccionaria, o nostálgica, más bien, en cualquier caso, ultramoderna, si hemos de evitar la categoría tan equívoca de «postmodernidad»[6]. El motivo que más insistentemente guía esa ultramodernidad kierkegaardiana es una rigurosa y compleja fenomenología de la *melancolía* o, más exactamente, el combate de Søren Kierkegaard con su melancolía «endógena» y con la melancolía del tiempo (Ferguson, 1995).

En resumen, la figura de Kierkegaard ocupa un lugar, litigioso si se quiere, pero irreductible, en la discusión del pensamiento contemporáneo. Nuestra observación inicial, los indicios de que la obra de Kierkegaard es en principio un «cuerpo extraño» en la Historia de la Filosofía, no se aducen sino para advertir cautelarmente que la exposición que sigue no pretende haber resuelto el problema metódico y de fondo previo que una historiografía filosófica responsable tendría que plantear formalmente, en última instancia, ante este «caso». Dejemos esa instancia para otro momento y confiemos en que esta laguna metódica no inhabilite completamente una tentativa como la

6. Pero cf. la riqueza de los materiales reunidos en M. Matustik y M. Westphal (eds.) (1995). Remitimos especialmente al bello estudio de John Caputo (1995) acerca de Kierkegaard y Derrida. Éste se explica largamente con el tema kierkegaardiano de la decisión y la responsabilidad en Derrida, 1992. Y sobre Kierkegaard como «gran pensador paradójico de la Pasión, del testimonio, y del secreto», véase J. Derrida (1993).

de aquí, de lectura relativamente orientada por el tema de la dificultad del Cristianismo o, en rigor, del devenir cristiano en el mundo moderno; por ese tema, y por cómo ese tema obliga a una revisión de las categorías filosóficas del Idealismo alemán. Pero que no se olvide la marca de provisionalidad, la precariedad de las decisiones hermenéuticas a que obliga toda lectura responsable de esos escritos, quizá los más abiertos, los más en suspenso, respecto a su significación filosófica, religiosa y política, actualmente, en el marco de toda reconstrucción del pensamiento contemporáneo[7].

Finalmente, junto a estas dificultades de fondo, todo acceso responsable al pensamiento de Kierkegaard debe tener en cuenta la hiperbólica militancia antiacadémica del mismo. Quizá en esto sólo comparable con Nietzsche, Kierkegaard es en un sentido muy pleno un pensador radicalmente existencial, que «pone» el cuerpo y la vida en la dialéctica de su reflexión. Kierkegaard se anticipa con una energía crítica inusitada, se diría que energuménica, al espacio de recepción en el que objetivamente se instala la propuesta que sigue, aunque sea incómodamente tal vez. Se dirá que no es nueva esta alergia de filósofo a la filosofía de los profesores de filosofía. Pero la de Kierkegaard no se parece a la queja común y trivial del filósofo con ínfulas de creador frente al filósofo funcionario. De hecho da una respuesta activa y estratégica al problema, multiplica las técnicas (ironía, humor, digresiones narrativas, pseudonimia, dialéctica antitética...) para desconcertar al hermeneuta a la caza de doctrina. El antididactismo, la negativa a dar doctrina y a comunicar directamente saber objetivo, la colocación de la expresión literaria en el juego de la comunicación indirecta de existencias constitutivamente secretas, viene a ser todo ello un hilo socrático que atraviesa esta escritura. Y en esa afinidad con el charlatán ateniense, la escritura kierkegaardiana llega al punto de producir vértigo, un efecto laberíntico. El empleo sistemático de la dialéctica antitética, la recreación de perspectivas existenciales antagónicas, el recurso típico a códigos culturales variadísimos, en suma, la espléndida heterogeneidad de la escritura de Kierkegaard lleva a veces a lectores concienzudos pero sin humor a una incómoda perplejidad, o a un énfasis en la ambigüedad del propio Kierkegaard, o a decisiones drásticas (por ejemplo, la decisión ciertamente económica de considerar como puramente irónico, como un puro juego, el

7. Entre las tentativas más rigurosas de interpretación destacamos: J. Wahl (1974), W. Lowrie (1938), N. Thulstrup (1980), M. Theunissen (1958), A. Clair (1976), A. Hannay (1991) y J. Collins (1970). En nuestro ámbito próximo señalamos a R. Larrañeta (1990).

conjunto de las obras pseudónimas[8]). A lectores sensibles e indefensos puede llevarlos a la locura[9]. De todas formas, Kierkegaard sabía que en algún sentido tenía perdida la partida de antemano, y que un día la Cultura, el Saber y la Universidad intentarían hacerse cargo de la aportación de este danés algo singular, convencido sin sombra de falsa modestia alguna de que encontraría legiones de lectores y estudiosos en la posteridad. Como así ha sido, y no es extraño, aparte de motivos esenciales en los que ahora entramos, porque ni hasta los más beocios representantes de la cultura académica pueden negarle a este «cuerpo extraño» sutileza dialéctica y capacidad de intriga filosófica.

II. CONTEXTOS DE RECEPCIÓN

Kierkegaard, que asignaba a su oficio de escritor y publicista el sentido literalmente providencial de una tarea moralizadora y edificante de la época (así el importante texto póstumo *Punto de vista explicativo de mi obra como escritor*, al que volvemos más adelante), tuvo un éxito desigual en cuanto a público lector y crítica contemporáneos. Sus obras llamadas con algún equívoco y con cierta falsa facilidad hermenéutica «estéticas», y especialmente su primer libro o el primero al menos que asume como autor responsable, *La alternativa* (1843), que llegará incluso a ser reeditado unos años después, alcanzaron amplia audiencia y eco en la clase culta de Copenhague. *Diario de un seductor*, incluido en *La alternativa*, fue muy leído (lo que agravó los escrúpulos de conciencia de su autor ante la inmoralidad cínica aparente de ese texto). Kierkegaard pudo entrar de hecho, o se dejó involucrar —no quita que con riesgo de recibir heridas narcisistas— como autor significativo públicamente, en polémicas por lo demás relativamente diversas y en frentes distintos: contra poderosos administradores de la cultura literaria como los redactores de

8. A este tipo de lectura tranquilizadora, instalada en el esquema de un Kierkegaard escritor piadoso, apuntan típicamente interpretaciones determinadas por un luteranismo conservador. Así, N. Viallaneix (1977). Cf. también J. Colette (1964). M. Holmes Hartshorne (1992, 44) llega a decir, por ejemplo, a propósito de la apasionada dialéctica sobre la fe en *Temor y temblor*, que se trata sólo de la «absurda gimnasia espiritual de Johannes de Silentio».

9. Del protagonista de *Ordet*, la película de Dreyer, dice alguien *en passant* que se había vuelto loco leyendo a Kierkegaard. La lectura del *Diario* sugiere que este «problema» lo fue ya para el propio Kierkegaard, del que quizá se libró con la astucia de una muerte precoz.

El Corsario y contra representantes de la Iglesia danesa (Mynster, Martensen) en la revista *Fraedelandet* o en la serie de artículos de *El Instante* (un periódico editado por el propio Kierkegaard en sus últimos años). Nada, pues, de escritor solitario e incontemporáneo, que habría legado su obra directamente a la posteridad, como si hubiera escrito para la Historia, en un gesto sublime de Esteta que Kierkegaard invitaría a ridiculizar. Cierto que una parte importantísima de esta obra (el *Diario* y los *Papeles*, que incluyen, junto a esbozos y notas de lectura, varios libros preparados para ser editados pero que finalmente Kierkegaard retuvo) es póstuma [10]. Pero lo publicado en vida forma parte esencial de lo que este pensamiento da qué pensar. Y aunque los escritos más directamente religiosos fueron menos leídos que los llamados «estéticos» (circunstancia a la que Kierkegaard se refiere a veces con cierta desazón), por un lado, y, por otro lado, la actividad de escritor de Kierkegaard se despliega como un proyecto o una tarea que obedece a leyes inmanentes [11], sin embargo, esa obra en su conjunto y desde luego la obra publicada en vida no puede desligarse del espacio crítico polémico de su recepción contemporánea. No es sólo un hecho externo de historia cultural. Ya previamente es que Kierkegaard busca la complicidad con un lector deseado, el «lector amigo» tantas veces invocado, que tendría que, en buena medida por su cuenta, eludir los malentendidos a que se expone toda publicación, toda comunicación mediada por lo público.

Kierkegaard no oculta que tiene plena conciencia de su talento extraordinario como pensador dialéctico, como maestro del método antitético, como escritor dotado de humor, capacidad narrativa y aliento poético. Estaba convencido, así, más precisamente, de la perdurabilidad, del interés potencialmente universal de su trabajo [12]. Se muestra por otro lado firmemente confiado en la ayuda concretísima de la Providencia a su tarea como autor cristiano a la altura de los tiempos modernos. Esa tarea habría tenido un sentido «universal» como destrucción de la Cristiandad (no sólo en su aspecto de Iglesia

10. La edición crítica de referencia es *Søren Kierkegaards Samlede Voerker* (1920-1936). Cf. el comentario bibliográfico de R. Larrañeta (1920, 231). Utilizaremos aquí, sobre todo, junto a las traducciones españolas de Demetrio Gutiérrez Rivero (Kierkegaard, 1961-1975) y de R. Larrañeta (Kierkegaard, 1998), la bella edición francesa de P. H, Tisseau (Kierkegaard, 1966-1986).

11. Cf. *Punto de vista explicativo de mi obra de escritor,* cap. 3 (Kierkegaard, 1966-1986, XVI, 47 y ss.).

12. «Un día, no sólo mis escritos, sino incluso mi vida, y todo el complicado secreto de su maquinaria, serán minuciosamente estudiados» (VIII, A, 424; 1980-1983, I, 8).

institucional y cuasi estatal, también de esa Cristiandad que es la «piedad tranquila», la vivencia aproblemática de una religiosidad consoladora) y como liberación de una posibilidad existencial del Cristianismo «verdadero», difícil hasta la paradoja, escándalo o, en rigor, posibilidad de escándalo para los criterios de la sabiduría humana. Dirá en *Ejercitación del cristianismo,* bajo el pseudónimo Anticlimacus (sin duda el más próximo al autor): «De la posibilidad del escándalo se parte o hacia el escándalo o hacia la fe; pero jamás se llega a la fe sin pasar por la posibilidad del escándalo» (Kierkegaard, 1961, 127). Pero la seguridad interna de Kierkegaard como «creador» de una obra de interés y vigencia universal, y ya en su tiempo con relativo éxito de público y de crítica, encontraba un límite objetivo muy visible: la minoridad de la lengua danesa, la pertenencia a una cultura periférica y, en algún sentido, «provinciana», como que tendente a imitar las formas y los contenidos de la cultura alemana que irradia el Berlín del último Schelling. Se recordará al respecto la crónica del viaje a la Capital relatada por el protagonista enamorado de la sección narrativa de *La repetición,* crónica que sin duda evoca el viaje del propio Kierkegaard a la metrópoli, existencialmente complementario del que hiciera a Jutlandia, a la Dinamarca profunda, en la que aquél pensó algún tiempo sumergirse como pastor rural.

Pero si en Kierkegaard mismo no hay sombra de relación provinciana con el centro o los centros de la cultura europea, esta que venimos llamando «universalidad» no podía, no pudo transitar a través de una lengua minoritaria. Todo esto para precisar, en fin, que Kierkegaard no entra en la cultura europea hasta mucho más tarde de su muerte (1855), a partir de las primeras traducciones al alemán poco antes de la Primera Guerra Mundial. Ahora bien, desde ese momento, la mayéutica kierkegaardiana, la capacidad del Sócrates nórdico para captar lectores muy diversos a través de la comunicación indirecta, la esterilidad doctrinal, las técnicas abortivas del espíritu y la ironía antiespeculativa, se multiplican imparablemente. La historia de la recepción de Kierkegaard se complica desde ese momento, se hace difícil seguirla, se complica además con las vicisitudes del pensamiento del siglo XX (cf. Theunissen y Greve, 1979). Este gran pescador cristiano de lectores voluntariosamente agnósticos o ateos a los que hace tragar el «problema» del cristianismo con el anzuelo del romanticismo estético, la versatilidad cuasi cínica y su prosa deslumbrante, no podía no caer también él a su vez, claro está, en lecturas parciales o incluso distorsionadoras. De ahí un viejo malestar en los estudios kierkegaardianos. Los estudiosos kierkegaardianos más ortodoxos, vinculados por lo general a la tradición teológica protes-

tante[13], muchos de ellos con buena base filológica e histórica, han venido denunciando como aberrantes aquellas lecturas que minimizaban u olvidaban la *parte de la fe* en la trama de este trabajo de escritura y de pensamiento. Walter Lowrie, el introductor de tales estudios en el ámbito anglosajón, condenaba en 1938 en conjunto la interpretación filosófico-teológica existencialista alemana y calificaba en concreto la del traductor Chr. Schrempf como *entirely perverse*[14]. Ahora bien, tal parece la gracia de esta escritura: que sólo invitando al mismo tiempo a los laberintos de la desesperación hace entrar en juego la parte de la fe. No se recomendará la lectura de Kierkegaard a quien ande buscando una piedad pacífica y consoladora.

Está claro, pues, que a Kierkegaard se lo puede leer en claves muy diversas, desde espacios de recepción y contextos teóricos muy diferentes, acaso inconmensurables entre sí. En términos morales, lector del filósofo danés puede serlo, lo es con frecuencia, en un extremo, el piadoso que busca sobre todo en los Discursos religiosos ocasión de edificación (y consecuentemente se desconcierta con las «complicaciones» de los escritos estéticos y dialécticos). En el otro extremo moral estaría la lectura del esteta ilustrado, acaso «libertino» voluntarioso, que querría ver en la posibilidad existencial del erotismo, por ejemplo la del seductor del *Diario del seductor* incluido como final de la parte primera de *La alternativa,* si no la «última palabra» de Kierkegaard sobre el amor, sí en algún sentido su experimento psicológico más «interesante». Tal otro lector descarriado, desorientado por el vértigo que produce la dialéctica antitética del Sócrates danés, igual que la del Sócrates ateniense, arriesga esta hipótesis delirante e hiperestética: Kierkegaard habría escrito para un solo lector; en realidad, para una lectora, Regina Olsen (la muchacha con la que aquél rompió tras un año de noviazgo), y, en suma, para hacerle llegar, por vía indirecta, su fidelidad de enamorado eterno, pero obligado al silencio acerca del por qué de su ruptura y acerca de su presunta incapacidad constitucional para el matrimonio[15].

13. Cf., por ejemplo, la monografía de N. Viallaneix (1977), en latente polémica con los estudios clásicos de J. Wahl, orientados éstos por una hermenéutica de tipo más filosófico, y concretamente existencialista.

14. W. Lowrie (1938, vii). En esa misma línea de una hermenéutica teológico-religiosa se sitúa Cornelio Fabro, quien ha considerado a Heidegger, Jaspers y Barth los responsables principales de la confusión producida en estos pasajes (Kierkegaard, 1980-1983, I, 36 y ss.).

15. En esta línea psicologista unilateral, véase la «Introducción» de Vicente Simón Marchán a su traducción de *Temor y temblor* (Kierkegaard, 1995). Obviamente, no cabe negar de todas formas la presencia en esa obra, y en otras, especialmente en

Se impone una llamada a la sensatez, a una cierta seriedad que enfríe el acaloramiento de las ocurrencias hermenéuticas de lujo, a las que de todas formas hay que reconocer que muy fácilmente se presta el *experimento* kierkegaardiano. No será inútil aquí una primera ordenación externa.

La extensa obra de Kierkegaard se puede distribuir en tres grupos:

a) Las obras pseudónimas, sin duda las más conocidas y las que han influido más perceptiblemente en la cultura filosófica, teológica y literaria de Europa a partir de la década de 1920. Se trata de escritos a su vez muy diferentes: una exploración interna del espacio cultural romántico, con una insistencia en la dualidad de la perspectiva estética y la perspectiva ética (así, *La alternativa,* 1843), estudios psicológico-morales (*El concepto de angustia,* 1844; *Etapas en el camino de la vida,* 1845), una estremecedora exposición lírico-dramática de la pasión de la fe (*Temor y temblor,* 1843), una compleja meditación dialéctica sobre la existencia histórica y la verdad eterna en el contexto de la cuestión práctica de cómo hacerse cristiano (*Apostilla conclusiva no científica a las Migajas filosóficas,* 1846), estudios teológicos o cuasi teológicos (*La enfermedad mortal,* 1849; *Ejercitación del cristianismo,* 1850).

b) Las obras publicadas bajo su nombre, toda una serie de colecciones de *Discursos edificantes* (o más exactamente *Discursos «para la edificación»,* puesto que Kierkegaard no se atribuía «autoridad» como predicador). Son textos que Kierkegaard publica de una manera deliberada en paralelo con los escritos pseudónimos, para que resultaran un contrapunto religioso explícito al carácter más ambiguo, genéricamente estético, de las obras pseudónimas. Así la primera colección, *Dos discursos edificantes,* se publica en 1843, coincidiendo con *La alternativa.* En *Punto de vista explicativo sobre mi obra de escritor* (redactada en 1848) Kierkegaard insistirá en este dato de paralelismo cronológico de obras «estéticas» y discursos religiosos, que se prolonga en los años siguientes, para reivindicar el carácter inaugural y principal de su vocación como escritor religioso. Destacamos en esta serie *Las obras del amor* (1847) y el último discurso, *Sobre la inmutabilidad de Dios* (1855), que comenta un pasaje neotestamentario al que volvió con frecuencia Kierkegaard («Toda dádiva buena y todo don perfecto de arriba desciende del Padre de las luces, en el cual no existe vaivén ni oscurecimiento, efecto de la va-

Etapas del camino de una vida, de un componente autobiográfico, ligado sobre todo al «episodio» cuasi patológico de aquel amor idealizado. Pero el texto de Kierkegaard es algo más que un material «interesante» para un psicoanálisis.

riación», St 1, 17). En conjunto, estos discursos exhortan a una fe ligada esencialmente a la gracia y el perdón. De ahí la recurrencia del pasaje evangélico de «la pecadora» y la meditación del paradójico «Aquel al que poco se perdona, ama poco» (Lc 7, 47)[16].

c) En tercer lugar, lo que los editores han titulado *Papeles,* y que contiene sobre todo el gran *Diario,* pero también notas, esbozos e, incluso, como ya se ha observado, libros formalmente preparados para su edición. Además del ya mencionado *Punto de vista sobre mi obra de escritor,* una especie de balance retrospectivo y de programa, y cuya importancia para comprender a Kierkegaard difícilmente puede exagerarse, hay que mencionar el *Libro sobre Adler* (1847), una toma de posición muy matizada ante el caso de un pastor visionario, que fue finalmente expulsado de la Iglesia danesa.

Sin duda la primera recepción crítica y responsable de esta compleja obra, recepción ligada inmediatamente a la serie de traducciones alemanas en torno a la Primera Guerra Mundial y a lo que se ha llamado *Kierkegaard Rennaissance,* procede de la Teología Dialéctica (Barth, Thurneysen, Gogarten, Bultmann). Esta corriente teológica protestante, en su enérgica polémica contra la Teología Liberal (Harnack, Troeltsch), contra el programa de ésta de una reconciliación perfecta del Dogma cristiano, devenido mito, y el núcleo moral de la *Aufklärung,* toma impulso decisivo en las exigencias kierkegaardianas de una fe paradójica, conflictual con el orden de este mundo, peligrosa para la piedad tranquila o mundana, pero también para la política establecida (como por ejemplo la política exterior criminal de Alemania en la Primera Guerra Mundial, avalada por la *inteligentsia* académica de la época, incluidos los teólogos liberales). Seguramente la *Carta a los romanos* (1919) de Karl Barth es la primera obra importante del pensamiento europeo que acoge la obra de Kierkegaard y la da a leer[17]. Deudora de esas primeras lecturas protestantes, se constituyó desde muy pronto un muy activo espacio católico de recepción de Kierkegaard: R. Guardini, E. Pryzywara, E. Peterson, Theodor Haecker, autor éste de algunas de las traducciones más usadas en las décadas

16. Cf. especialmente *Dos discursos para la comunión del viernes* (1849) (Kierkegaard, 1966-1986, XVIII). Un cuadro completo de los discursos religiosos puede encontrarse en el apéndice de Demetrio Rivero a su traducción de *Los lirios del campo y las aves del cielo* (Kierkegaard, 1963, 277-282).

17. Véase, por fin, la traducción española de *Carta a los romanos.* El nombre de Kierkegaard es el más citado en la obra, después del de Lutero. Barth llega a decir ahí: «si tengo un sistema, éste consiste en no perder de vista la significación negativa y positiva de lo que Kierkegaard llamó la "infinita diferencia cualitativa" que existe entre tiempo y eternidad» (Barth, 1998, 54).

de 1920 y 1930[18]. La aproximación desde esa tradición podía apoyarse en las diatribas violentísimas del aspirante frustrado a pastor contra las Iglesias protestantes nacionales y en una relación ambivalente con el mismo Lutero reflejada en el *Diario*, e incluso en algún ocasional gesto de Kierkegaard de simpatía por el Catolicismo[19].

Desde un punto de vista histórico-filosófico, el espacio de recepción que se impuso como dominante a partir de la década de 1920, y hasta entrada la década de 1960, fue el Existencialismo. *Ser y Tiempo* (1927), la obra que coloca a Heidegger en el centro indiscutible del pensamiento alemán de Entreguerras, da al poeta del cristianismo una respetabilidad filosófica, al reconocer abiertamente que, sobre todo por *El concepto de angustia*, este pensamiento es una fuente esencial para la Analítica de la Existencia y la Ontología Fundamental derivadas de la Fenomenología[20]. En ese mismo contexto espiritual, también Karl Jaspers incorpora la reflexión kierkegaardiana del «singular» a una filosofía de la Existencia, leída ésta en clave trágica, como avocada a un destino de fracaso, pero que sigue postulando metafísicamente la verdad subjetiva de la relación con una Trascendencia, vacía pero no abolible, indicada por medio de «cifras». Ciertamente, al filósofo de Heidelberg lo separa del danés su negativa expresamente filosófica a una consideración de la fe en alguna Revelación; pero en este Existencialismo, lúcidamente pesimista (en el que Sartre llegará a ver una «ideología de repliegue» funcional a la burguesía europea atemorizada ante el ascenso del comunismo), es notable la huella de la subjetividad y la veracidad o autenticidad kierkegaardianas. Ahora

18. T. Haecker (1956) polemiza con las versiones psicopatológicas y reinterpreta los temas «corporales» (sexualidad, aguijón de la carne, melancolía, deformidad) a partir de un Kierkegaard como «espíritu fundamentalmente ético».

19. En esta dirección hay que mencionar ante todo a Cornelio Fabro, quizá el intérprete católico más riguroso. Véase su amplia «Introducción» al *Diario* (1980-1983, 85-93). Al respecto, también, Eusebio Colomer (1990, III, 86 y ss.). Una recepción reciente de Kierkegaard en el marco de la teología católica en Olegario González de Cardedal (1998). Cf., también, X. Tilliette (1994).

20. Que en la nota de *Ser y Tiempo* (§ 45) que valora a Kierkegaard Heidegger señale sobre todo la importancia de las «obras edificantes» tiene seguramente mucho de coquetería de ateo con la literatura religiosa. Pero también de ocasión para distanciarse: el danés habría sido un testigo existencial de primer orden, pero menos interesante para el giro filosófico, ontológico-existenciario que reclama el alemán. En ese contexto Heidegger da legitimidad teorética a la ligereza hermenéutica, muy extendida, según la cual Kierkegaard estaría inmerso en el universo categorial de Hegel, como una especie de reedición de la figura de la «conciencia infeliz» (así Löwith, Adorno, Lukács). En realidad Kierkegaard sólo fue hasta cierto punto «hegeliano» en la época de la Tesis sobre la ironía de Sócrates. Una lectura sistemática de la *Apostilla no científica a las Migajas filosóficas* sería aquí necesaria.

bien, esas dos figuras complejas del Existencialismo alemán han marcado la formación filosófica de al menos dos generaciones en este siglo, en el período de Entreguerras y en la Postguerra, antes de, hacia los años sesenta, desaparecer al menos en su perfil concreto de corriente visible (Wahl, 1938; Gabriel, 1973; Prini, 1992). El Existencialismo contemporáneo toma de Kierkegaard el motivo cuasi conceptual de la Existencia tal como se desarrolla en la obra más filosófica de aquél (la *Apostilla*...), en dos perspectivas: como instancia de la Decisión (frente a la necesidad histórica objetiva) y como instancia de la Interioridad, o el Secreto, del singular (frente a la publicidad inherente a las sociedades modernas). Tras Jaspers y Heidegger, y en un paisaje intelectual e histórico más mundano y político, el Existencialismo francés de las décadas de 1940 y 1950 (Sartre, Merleau-Ponty, Wahl, el primer Levinas, un cierto Hyppolite) reabre el mundo kierkegaardiano a una mirada mucho más laica[21]. Claro que en este punto se impone privilegiar la trayectoria de Sartre, y su valoración de Kierkegaard, en un explícito paralelismo con Marx, como crítico efectivo del idealismo o panlogismo de la «totalización filosófica» más potente, el sistema de Hegel: en suma, desde diferentes perspectivas, tanto Kierkegaard como Marx habrían puesto de manifiesto la inconmensurabilidad del ser y lo real[22].

Parece fácil hoy el acuerdo sobre una pérdida de prestigio de la filosofía existencialista. Ésta perdió vigencia ya en los años cincuenta. Pero al mismo tiempo hay que reconocer que la lectura existencialista de Kierkegaard, ya ella misma internamente muy diversa como se acaba de sugerir, es un hecho histórico, con su parte de fecundidad y su parte de esterilidad, en cualquier caso, un potente campo de recepción. No tiene sentido repetir los esquemas de esa recepción, pero tampoco olvidarlos, borrarlos de un plumazo, ya sea desde un giro postmoderno, ya sea desde la restauración del Kierkegaard más fideísta[23]. La implacable deslegitimación de la apropiación existencialista que propone por ejemplo Cornelio Fabro parece ella misma dema-

21. Un documento muy expresivo de esta recepción es el de las *Actas* del Coloquio organizado por la UNESCO en 1964 (Sartre, Heidegger, Jaspers *et al.*, 1968).

22. Cf. J.-P. Sartre (1963, 21 y ss.). En un pasaje notable por su capacidad de manipulación de lectores desprevenidos, Sartre llega a repartir la razón, en ese contexto, a partes iguales entre Hegel y Kierkegaard, recurriendo al concepto psicoanalítico de «trabajo psíquico».

23. Ya en 1963 P. Ricoeur pudo mostrar serias reservas ante el tópico de Kierkegaard «filósofo existencialista», al mismo tiempo que sugería una aproximación a aquél a partir de una renovación de la ética kantiana que tuviese en cuenta las categorías de la existencia. Cf. P. Ricoeur (1997).

siado cargada de peso apologético. Y, en fin, si no «padre» del Existencialismo, como todavía dice de Kierkegaard la retórica gastada de algunas explicaciones históricas convencionales, cabría al menos considerarlo respetuosamente «tío abuelo» de un movimiento que lo ha leído con pasión, que lo ha zarandeado tanto; no, en último término, en busca de herencia.

Pero es cierto que la imagen y el esquema hermenéutico de un Kierkegaard existencialista ha perdido buena parte de su crédito. Por un lado por el motivo ya evocado de que el Existencialismo como corriente ha perdido vigencia y virulencia (sin que quepa abolirlo de la memoria filosófica del siglo). Pero por otro lado, y sobre todo, porque el texto de Kierkegaard ha recuperado legibilidad, o ha ganado una nueva, a partir de los desplazamientos teóricos producidos en la Filosofía Continental a raíz del giro hermenéutico y postestructuralista[24].

Otro cambio de perspectiva tiene que ver directamente con el desplazamiento en curso en la esfera de lo político. Durante un tiempo (y sobre todo en la fase más inmovilista de un cierto predominio de una cierta dogmática «marxista» en amplios ambientes intectuales europeos) Kierkegaard estuvo conceptuado como típico escritor «reaccionario», replegado en una ideología defensiva enfáticamente individualista, asocial y ahistórica. Aunque nunca pudo llegarse muy lejos en la comprensión de nada con categorías tan burdas como ésas, la verdad es que autores con la autoridad de Adorno y de Lukács llevaron ese polemismo estéril a una engañosa «dignidad» teórica. Claro que habría que recordar también la afinidad del húngaro, en su juvenil *El alma y las formas,* con el tema kierkegaardiano de los amores imposibles clandestinos. En cualquier caso, un aspecto importante de la nueva legibilidad que ofrece el texto de Kierkegaard es la lucidez de la mirada política a su tiempo, en suma, al nuestro. La posición resistente y desconfiada del escritor ante los nuevos fenómenos de la cultura de masas, los periódicos, la democracia, los medios públicos de trasporte, se constituye en tema de su reflexión, hacen ésta, y a veces se diría que *malgré elle,* hondamente moderna. Sería insensato buscar en estos textos algo así como una «filosofía política» o una perspectiva de práxis política (y aunque Kierkegaard se sentía manifiestamente orgulloso de las invitaciones que recibió en varias ocasiones para asesorar al rey Cristián III). Pero en el *Diario* y en otros textos hay un material notable en la dirección de un diagnóstico de la época objetivamente revolucionaria, la Europa de en torno a 1848.

24. Un cuadro ampliamente comprensivo de este nuevo contexto de recepción, en la compilación de Martin Matustik y Merold Westphal (1995).

En fin, si no otras, una ventaja que sí cabría reconocerle fácilmente a nuestro tiempo convulso y en general desconstructivo es su mayor capacidad para aguzar el oído y entender a los «raros». Se reconocerá también con facilidad que la lectura de un raro como Kierkegaard, un virus si se quiere que distorsiona a su manera los textos de la tradición, nos ayuda a pensar problemas de nuestro presente con más eficacia que sólidas doctrinas normalizadas y de fácil tránsito en las autovías de comunicación de nuestra red.

III. PASIÓN DE LA HETEROGENEIDAD

Toda aproximación al pensamiento kierkegaardiano tiene que hacer justicia, ante todo, a la multiplicidad de estilos o de plumas que emplea, la *heterogeneidad* en principio desconcertante de su escritura. Sería desde luego ingenuo atribuir esa diversidad de estilos, pero también de tonos, de orientaciones existenciales, de enfoques (estéticos, dramáticos, religiosos...), a una estrategia puramente retórica, tras la que se mantendría intacto un núcleo doctrinal más o menos coherente. La manifestación más evidente de esa heterogeneidad de principio es la multiplicidad de autores pseudónimos bajo los que Kierkegaard editó buena parte de sus obras y especialmente las que se considera habitualmente, y con buenas razones, las más significativas filosóficamente. Volveremos a este punto, pero ya de entrada cabe anticipar aquí que sería una simplificación interpretar esa diferencia entre los pseudónimos y el autor en clave de «juego y seriedad», como si los textos bajo pseudónimo fuesen una especie de experimento literario y estético, frente a la responsabilidad formal de las obras atribuidas al maestro Kierkegaard, firmadas con todas las de la ley por el autor y así expresivas de su auténtico punto de vista. Pero no sólo en conexión con ese dispositivo complejo en la estructura de la relación del autor y su escritura: la heterogeneidad, la insistencia militante en la imposibilidad de la unidad, de una totalización sistemática del pensamiento, es un rasgo interno del pensamiento y ya de la experiencia de Kierkegaard. Ahí reside la marca más indudablemente moderna o ultramoderna de esta obra, su capacidad para cuestionar la modernidad clásica o canónica (ya sea en un código hegeliano, marxiano o weberiano) y su apertura a nuevas lecturas. Ese motivo del *héteron* como *dínamis* más que o antes que como tema es seguramente uno de los que autoriza a creer que el debate sobre el significado de este danés de la primera mitad del siglo XIX incide en la cuestión de qué significa pensar en el cambio de milenio.

En la hipótesis hermenéutica más neutra o más pobre, el material *prima facie*, ya bastante impresionante desde luego no sólo cuantitativamente, de los más de cuarenta volúmenes de *Obras y papeles* de Kierkegaard resulta un documento «interesante» (por emplear una categoría estética, que el propio Kierkegaard habría rechazado sin duda como impertinente, precisamente en cuanto estética). Pero con todo: interesante, por un lado, desde una perspectiva psicológica (y la Psicología como ciencia del espíritu subjetivo es una disciplina cuyo valor teórico Kierkegaard delimita cuidadosamente en *El concepto de angustia*): el conjunto de este texto puede interpretarse como la expresión cuasi compulsiva del delirio hermenéutico de una subjetividad apasionada, afectivamente vinculada a las dimensiones erótica, ética y religiosa de la existencia. La categoría de la pasión está aquí sistemáticamente contrapuesta a la falsa sobriedad y abstracta objetividad del sistema, a la pseudoserenidad del saber. Ese delirio hermenéutico (cuya riqueza adivinatoria cabría aproximar a la hipersensibilidad dionisíaca del Nietzsche del *Crepúsculo de los ídolos*) podría ser el hilo conductor de una lectura psicoanalítica. Una lectura de entrada previsiblemente muy motivada, muy naturalmente impulsada por algunos de los núcleos temáticos más obviamente vinculables a un psiquismo «neurótico»: la relación conflictiva con el padre y con el destete, y su proyección en el caso de Abraham (en *Temor y temblor*), la compleja culpabilización del sexo en relación con el problema del pecado original (en *El concepto de angustia*), el incesante retorno reflexivo, narrativo, secretamente epistolar, a la ruptura del compromiso con su novia Regina Olsen (en *Etapas del camino de una vida* y en *La repetición*). Pero quizá el interés decisivo de una interpretación abiertamente psicológica de la obra de Kierkegaard podría resumirse en el gran tema de la *melancolía*, omnipresente en los *Diarios:* el descenso a los laberintos internos de una desesperación auscultada hasta en sus más secretas vicisitudes, pero también la lucha contra esa «enfermedad mortal» del espíritu a través de una apuesta por la fe como pasión de lo absurdo.

Y con la pasión de la fe tiene directamente que ver la nota dominante de lo *héteron*, de la alteridad, en el plano más objetivo de la problemática habitualmente considerada dominante en esta escritura: comprender el cristianismo, o más exactamente, comprender la relación del individuo con el cristianismo, o más exactamente, el devenir cristiano del individuo en el salto o la apuesta de la fe, el acontecimiento siempre singular de la conversión. Este compromiso existencial con lo «otro» (un tema en el que insistirá Barth) alimenta las duras batallas de Kierkegaard contra la Cristiandad, el cristianismo como forma de

vida objetivada en una cultura y como paisaje habitable y tranquilizador. Se ha hablado a este respecto de un «cristianismo cruel» (Chestov), en las antípodas del cristianismo naturalizado y acomodado, que mediatiza la fe desde el punto de vista especulativo con reinterpretaciones racionales y con esquemas tranquilizadores y domésticos. Aquí Kierkegaard prolonga y radicaliza el combate de Lutero (y de san Pablo) frente a los intentos renovados de reconciliar armónicamente los conceptos griegos con el Cristianismo, y en busca de una fe cuya pureza obligaría a poner en cuestión, en explícita polémica con toda la Ilustración, la posibilidad de la salvación por la ley moral. Gran conocedor de la filosofía griega —y admirador fervoroso siempre de la figura de Sócrates como paradigma de la ironía— Kierkegaard insiste en la irreductibilidad entre el principio griego (la inmanencia, la *anámnesis* como camino de la verdad) y el principio cristiano: el salto cualitativo a lo otro, a un orden trascendente que inquieta el orden de este mundo, la fe como apuesta existencial por lo Eterno que rompe, distorsiona, la economía del Tiempo. Kierkegaard habría pretendido esencialmente llegar a ser un pensador de la fe (emulando hasta cierto punto a Abraham, que habría sido el «caballero de la fe»), no quita que obsesionado constantemente por las dudas ante la posibilidad de llegar a serlo. Seguramente, una motivación genérica de su recurso a esa especie de responsabilidad limitada que son los pseudónimos está en su miedo a no ser más que un «poeta del cristianismo», con una connotación de esteticismo romántico, de falta de seriedad. Pensar la fe cristiana era por otra parte una tarea que de todos modos quedaba por debajo de lo que para Kierkegaard se presentaba como un ideal personalmente inalcanzable: predicar el mensaje evangélico como pastor. Sólo aproximaciones a ese ideal pueden considerarse los numerosos *Discursos edificantes* que Kierkegaard publicó paralelamente a sus obras más «teóricas», estéticas, filosóficas o teológicas.

De manera que es en el marco de esta novedosa explicación del *novum* del cristianismo y de la conversión de la subjetividad individual al cristianismo como desarrolla Kierkegaard lo que se ha venido considerando su aportación básica al pensamiento contemporáneo: la elaboración de las categorías fundamentales de la Existencia. Categorías como subjetividad, interioridad, pasión, decisión, posibilidad, finitud, temporalidad, historicidad, contingencia, angustia, desesperación, libertad, que los existencialismos del siglo XX explotarán desde motivaciones muy diferentes, antagónicas a veces, y desde luego con éxito desigual.

Pero hay que matizar este principio hermenéutico, tan verosímil, que asocia la vocación de alteridad, la pasión de heterogeneidad de

este pensamiento, con su carácter de pensamiento de un cristianismo pensado como irrupción de lo Eterno en el orden económico de lo Mismo. Es que, y ésta sería nuestra hipótesis, Kierkegaard considera inseparables, en la práxis de su escritura, su responsabilidad como pensador y autor cristiano, y lo que hemos llamado heterogeneidad de su obra: la multiplicidad de voces y plumas, la dialéctica antitética, una irreductible ambigüedad, hoy diríamos, su temible y temblorosa *indecidibilidad*.

Cierto, Kierkegaard decidió: según todos los indicios en la dirección de la fe. Pero esa decisión no abole la ambigüedad de su vida (entre los extremos, por ejemplo, de la melancolía y el agradecimiento) ni la heterogeneidad objetiva de su obra (ni autoría simple ni polipseudonimia irresponsable).

Pero hay que estudiar más de cerca en esa vida el combate de la melancolía y la fe, e intentar formalizar la estructura de la obra, la relación entre el autor, los pseudónimos y la «doctrina» de las esferas de la existencia.

IV. COMBATE DE LA MELANCOLÍA

El tópico antibiografista de la historiografía filosófica habitual puede parecer menos recibible aquí. Parece claro que cuando se trata de un pensamiento que de forma tan inclemente como en el del caso desautoriza el saber puramente especulativo y toda reflexión que no dé testimonio de una existencia singular, escasamente podrá decirse que al estudioso de dicho pensamiento no tendría que interesarle la vida del que lo produjo. Claro que sí importa, en el trabajo hermenéutico y filosófico que pide la descodificación de esta escritura, la vida o el destino, la «parte» de existencia que le correspondió a Søren Aabye Kierkegaard, nacido como hijo tardío de un culto comerciante de Copenhague en 1813, muerto en 1855 en medio de una tensa polémica pública con la jerarquía de la Iglesia danesa. La refutación tópica del biografismo tópico en la metodología convencional de la historiografía filosófica está a su vez desautorizada, desmentida, se diría que en cada página de este escritor. En cada paso zarandea, pone en cuestión el mito y el modelo clásico de la «obra» pura, exenta, inteligibilidad objetiva e histórica sin mácula del cuerpo y el psiquismo singulares que, sin embargo, la puso en el mundo. Pero se ha observado ya, una parte sustancial de esa obra es formalmente o indirectamente autobiográfica: su *Diario* (que según Cornelio Fabro y otros contiene la clave hermenéutica decisiva del conjunto de este pen-

samiento), pero también, apenas veladamente, *Las etapas en el camino de la vida* (que recrea y comenta el episodio de la relación con Regina Olsen) o *La repetición* (que dramatiza la huida a Berlín de un Kierkegaard en crisis). No hay por qué comprometerse con claves psicologistas discutibles[25], para dar beligerancia a los datos biográficos disponibles de Kierkegaard en una tentativa de orientarse en su pensamiento.

Una vida intensísima si se hace caso al menos a los arduos trabajos de su «interioridad» y no tanto a lo relativamente escaso de su aventura en el mundo: hijo de familia acomodada de la burguesía comerciante de Copenhague, intelectual y polemista de relativo éxito, y también aspirante frustrado, en un cierto momento, a pastor de la Iglesia danesa. Medida de la hondura de esa interioridad puede darla ya una mirada a lo que se presenta inicialmente como el rasgo más característico de esa existencia: un furor casi maníaco de escribidor insaciable (él mismo se comparaba a veces con Sherezade), lo que dio lugar a que en su breve vida de cuarenta y dos años pudiera dejar una extensísima obra escrita en su mayor parte en sus últimos 12 años.

Kierkegaard pudo entregarse en régimen de dedicación exclusiva a esta profesión vocacional (y hasta «providencial», veíamos), pero escasamente remunerada (pues sus libros le reportaban, decía, «honorarios socráticos», con la excepción de *La alternativa,* que sí fue un éxito de público en vida): pudo gracias a la renta que le había dejado su padre. Este comerciante, culto y autodidacta, le dejó también al filósofo la herencia más pesada de una fe cristiana traumática y culpable. El padre reconoció pronto el talento, la inteligencia, la brillantez mundana, incluso, del Kierkegaard adolescente en las cultas tertulias domésticas, pero quiso también hacerle partícipe y poco menos que corresponsable de su oscura melancolía, y más concretamente de delirios de una culpabilidad obsesiva: como consecuencia de unas presuntas graves faltas de juventud, sobre él y sobre su linaje habría caído nada menos que una maldición divina. El caso es que en pocos años, y coincidiendo con la primera formación y con la educación sentimental de Kierkegaard, una serie fulgurante de muertes asola la familia: mueren la madre y cinco hijos, sobreviven sólo el

25. En particular, el texto de Kierkegaard se presta a un abuso de esquemas psicoanalíticos no reflexionados críticamente en la interpretación de su vida, a la vista de los materiales que aquel texto acumula: sobre culpa, angustia, castración, melancolía, erotismo, sexualidad atormentada, relación paternofilial apasionada, idealización del eterno femenino, etc. Para una respuesta crítica, cf. Theodor Haecker (1956). Una visión abiertamente psicoanalítica, en S. Munnich (1986).

propio Søren y se hermano Pedro (con el que el primero mantuvo siempre una relación insegura: llama la atención la anécdota que cuenta Kierkegaard, su hermano no había reconocido como suyo uno de sus escritos pseudónimos. Hasta en su lecho de enfermo de muerte Kierkegaard fue implacable con este Pedro, al que no quiso recibir, a causa de la complicidad de éste con la Iglesia danesa). Aunque Kierkegaard mantuvo en general, si damos crédito a la veracidad del *Diario,* una relación de profundo respeto filial a su padre, antes y después de la muerte de éste en 1838 (y sobre el amor a los difuntos, se verán las bellas páginas de *Las obras del amor*), y aunque, más precisamente, le agradecía con las solemnidades del caso la severa educación en los rigores de la fe y la moral cristiana que aquél le diera (y así, a él le dedicó póstumamente Kierkegaard por su parte su entera obra religiosa), también tuvo momentos de lucidez y atrevimiento crítico en este punto. Llega así a reprocharle al autor de sus días que le sustrajera desde el principio, al contaminarle su melancolía, la capacidad de gozar de la vida y, más allá, de ser algo en el mundo: esposo, padre, pastor o «campeón de tiro de pichón». Esta premisa de negatividad patológica para el oficio corriente de vivir, que Kierkegaard va a interiorizar y radicalizar enseguida, se la encuentra por lo pronto como directo legado del padre. Es un hilo biográfico que habría que seguir más detalladamente en un contexto con más espacio, pero quede al menos aquí apuntado. Está claro que tiene un papel en la elaboración kierkegaardiana, en clave teológica, del tema universal del padre y el hijo. En *Temor y temblor* el tema Abraham padre de un Isaac a punto de ser sacrificado por enigmático mandato del a su vez Padre divino, que Kierkegaard reinterpreta en teología neotestamentaria, desautorizaría la interpretación (sobre todo judía) del Cristianismo como religión del Hijo.

Esa negatividad patológica, esa melancolía atroz —inducida por el padre más que genéticamente heredada, a lo que parece—, si damos un paso en el movimiento de esta vida, fue tanto más destructiva para el psiquismo de Kierkegaard porque éste tenía por otra parte, y según todos los indicios, una personalidad brillante, una rica sensibilidad erótica, estética, intelectual. Huellas de esa bella alma pueden encontrarse en sus escritos de juventud (especialmente el ensayo sobre Andersen de 1838: *De los papeles de un todavía viviente*), en la precoz apropiación de la cultura romántica (que no mucho después descalificaría sumariamente como «estética»), en la intensidad de sus años de formación intelectual (recibió clases particulares del teólogo hegeliano Martensen, al que luego criticaría ferozmente, tuvo siempre en gran aprecio a Paul Möller, filólogo, traductor de Aristóteles, al

que dedicó *El concepto de angustia*) e incluso en su éxito mundano como estudiante conferenciante brillante en las asociaciones universitarias. Se subraya esto para resaltar el contraste con una tendencia simultánea a la desesperación. El joven melancólico de los *Diapsalmata* (el primero de los ensayos incluidos en *La alternativa,* escrito a los 25 años) es una proyección, si no simplemente un reflejo, de una parte del psiquismo gravemente enfermo de Kierkegaard.

Al parecer, Kierkegaard hizo esfuerzos por curarse. En parte quiso hacer caso de consejos paternos: en el sentido éstos de disciplina académica, para poder convertirse en teólogo profesional y pastor de la Iglesia, y consejos también de seriedad moral, de abandono de la frivolidad erótica y sentimental, y conversión en padre de familia. Un eco o algo más de esos consejos paternos pragmáticos acerca de la seriedad moral del matrimonio y sus benéficos influjos para superar las contradicciones de la pasión libertina y de la melancolía, se encuentran en las moralizantes cartas del Juez Guillermo (en la segunda parte de *La alternativa*) dirigidas aparentemente al seductor inmoralista del *Diario de un seductor* (incluido en la primera parte de aquella obra). Lo cierto es que Kierkegaard se gradúa en Teología (1840), presenta la Tesis doctoral (*Sobre el concepto de ironía,* 1841) y se compromete en una relación formal de noviazgo con Regina Olsen, la destinataria privilegiada indirecta de *Temor y temblor.* Pero al cabo de sólo un año rompe el compromiso, abandona la perspectiva profesional de pastor (a la que le predisponía una antigua relación familiar con el obispo Mynster). La ruptura con Regina, entrevista como obsesiva idealidad femenina en tantas páginas, debió costarle sangre, no en último lugar por el sufrimiento causado en una «inocente» (también en el sentido de que verosímilmente aquélla debió de estar bastante ajena al turbulento mundo interior de su enigmático prometido). Y trajo cola: sobre todo *Temor y temblor* (1843), *La repetición* (1843) y *Etapas en el camino de la vida* (1845) contienen, inscrita en contextos diversos, una críptica elaboración de los motivos de esa ruptura y, sobre todo, de la imposibilidad de comunicarlos a la interesada. Antes que una «teoría» central en la «doctrina» del primado de la Existencia sobre el Saber, la de la *comunicación indirecta* fue una praxis literaria o un epistolario público pero cifrado. Una copia de la carta en la que Kierkegaard le comunica a su novia la ruptura de relaciones aparece en *Etapas...* Las numerosas referencias, directas o indirectas, en los *Diarios* y en las obras pseudónimas, a este episodio del noviazgo roto del filósofo remiten finalmente a una imposibilidad constitucional para la vida matrimonial. Pero no queda claro imposibilidad de qué tipo: si física, psíquica o «espiritual», o alguna mezcla de las

tres. En el contexto habría que colocar los numerosos pasajes (1955, 153 y ss.) que tematizan atormentadamente una «espina en la carne» particular de estirpe paulina y que conforman un material precioso para los lujos de la hermenéutica psicologista arbitraria. Claro que el giro de esta vida, esta despedida de la normalidad, que ahora comentamos, podría querer interpretarse más económicamente, sin especulación, sin mistificación: sencillamente, Kierkegaard habría decidido ser escritor en cuerpo y alma, día y noche, y habría visto juiciosamente que eso no se compadecía con la vida de esposo y padre de familia. Pero la cosa se complica porque este escritor asume su tarea, y como se ha venido viendo, como asunto providencial, como la de escritor de la posibilidad del Cristianismo contra la Cristiandad falsa, y también contra (hasta cierto punto) el mundo moderno, cuando menos en lo que éste tiene de alienación y anonimato. Premisa, así, de su comprensión del oficio de escribir es la condena como impostura del ideal estético de Escritor Artista. Estamos, pues, en las antípodas del estilista cultivando obras maestras en la torre de marfil del tópico. Kierkegaard no escribio «literatura pura», sino, muy conscientemente, literatura «impura», llena de retórica descarada y de implicación pragmática, incluso en sus obras más teóricas: como que fueron originalmente escritas con vistas a «convertir» a sus lectores a la autenticidad de la Existencia o a provocar en ellos un hacerse cristianos. Claro que al mismo tiempo, en otra instancia, esta elección de escribir como principio vital viene a coincidir con la más segura vía de supervivencia o de salvación. En el *Diario* (1955, 253 y 288) reincide la mencionada analogía de Sherezade: ésta cuenta noche tras noche para salvar la vida, Kierkegaard también escribe incesantemente para neutralizar su sultán Sharías particular, su melancolía monstruosa. Poco después de esta decisión por la escritura al servicio del Cristianismo, y mientras avanza en la preparación de su primer libro, *La alternativa,* viaja a Berlín en 1841, oye a Schelling. El viajero saluda la ocasión de esa audiencia nada menos que con esta hipérbole: «Me siento contento de haber asistido a la segunda lección de Schelling, indeciblemente contento. Hacía mucho tiempo que lo anhelaba con todos mis pensamientos. Apenas él, hablando de la relación entre filosofía y realidad, nombró la palabra "realidad", el fruto de mi pensamiento se estremeció de gozo, como el seno de Isabel (Lc 1, 44). Recuerdo su disertación palabra por palabra desde aquel momento» (1955, 98). En los más o menos 1 001 días sherezadianos que discurren entre 1843 y 1846 Kierkegaard publica 15 libros, algunos de ellos del volumen y la complejidad de *La alternativa,* o *La apostilla conclusiva no científica a las Migajas filosóficas.*

Esta escritura en combate con la melancolía y en pos del cristianismo es, pues, fecunda, pero no deshace al monstruo interno que atestigua a diario el hastío esencial, la desesperación de la existencia. La melancolía —de la que Kierkegaard llega a decir que era su «amante más fiel»— es por otro lado tema de una reflexión que, más allá de su finura introspectiva, adquiere un acento epocal. La analítica kierkegaardiana de la melancolía (ya sea en los textos autobiográficos, ya en los narrativos, ya en los dialéctico-filosóficos) es una materia de primer orden para el diagnóstico epocal del Nihilismo[26]. Poco después de esta serie de publicaciones tiene lugar el incidente con *El corsario*. A raíz de una desavenencia con el director de esta revista literaria, y en un momento en que Kierkegaard había conseguido cierta notoriedad en la Copenhague culta, aquella publicación emprende una campaña sistemática de desprestigio contra éste, campaña que incluye una parte odiosa —muy hiriente en todo caso para el interesado— de escarnio satírico sobre su físico.

En torno a la intensa crisis religiosa de 1848, la actividad como escritor y publicista de Kierkegaard toma un giro más abiertamente comprometido con el «punto de vista» cristiano. En todo caso juega menos con la baza de su talento estético y poético. Aquí se sitúan *Las obras del amor* (1847), *Ejercitación del cristianismo* (1848), *La enfermedad mortal* (1849). Es el momento en que Kierkegaard hace un balance del conjunto de su obra en una reflexión o serie de reflexiones marcadas por la preocupación de mostrar la ley interna o la dirección conductora (en suma, el carácter esencialmente religioso del conjunto) de una obra que sin embargo es, por otro lado, compleja, heterogénea, da voz a muchos puntos de vista y, desde luego, a los tres clásicos estadios de la existencia (el estético, el ético, el religioso). Es como si Kierkegaard quisiera acallar una duda interna sobre ese sentido en última instancia religioso de su obra como texto objetivo que circula en el mundo más allá de las buenas intenciones del autor. El *Diario* de la época atestigua las vacilaciones de Kierkegaard sobre la estrategia a seguir y, por ejemplo, las dudas sobre si publicar o no *Mi punto de vista como escritor* (que finalmente fue editado póstumamente), o un breve ensayo estético, *Crisis o las crisis en la vida de una artista* (que sí publicó en vida).

26. Cf. especialmente Harvie Ferguson (1995). Este bello libro examina desde una perspectiva sociohistórica la conexión entre el surgimiento de la Modernidad y la experiencia de la melancolía, al hilo justamente de una novedosa lectura del *corpus* de Kierkegaard.

En 1847 tiene lugar el episodio de Adler, que afectó mucho a Kierkegaard. Adler era un pastor que decía estar en contacto directo con la revelación divina y que ocasionó así un notable quebradero de cabeza a la burocracia de la Iglesia danesa. Kierkegaard dedicó un libro a este personaje: necesitaba marcar sus distancias respecto a este tipo de delirio. De él le defiende una genuina humildad, pero es ésta una ocasión en la que Kierkegaard tuvo que medir el riesgo de aventura solitaria en que estaba metido en vistas de sus graves, y en aumento, reservas ante la Iglesia danesa.

El caso es que, bastante contradictoriamente, y urgido en parte por motivos de intendencia, intenta con el obispo Mynster, jefe de la Iglesia danesa, un puesto de profesor en el seminario teológico y, luego, la vía de pastor. Ni una cosa ni otra consigue de este Mynster, que ya sabemos que era amigo del padre y que lo mira con una mezcla de inepta displicencia y de astuta desconfianza[27]. A él, por su parte, Kierkegaard lo trató con bastante cuidado en sus publicaciones, aunque era imposible ignorar el abismo entre el cristianismo exigente e intempestivo que cada vez con más fuerza reclama Kierkegaard, y el cristianismo acomodado a las «necesidades» del momento, el cristianismo estatal y «político» de la orientación oficial.

Más aislado que nunca en su lucha interna con la fiel melancolía de sus días, Kierkegaard emprende en los últimos años una batalla terrible, cruel, contra la Iglesia danesa, como representante más próxima de lo que en sus escritos venía denostando como Cristiandad. El punto álgido de este ataque (no cabe otra palabra, a no ser contraataque) es la publicación en 1854 de un artículo contra la oración fúnebre de Martensen en homenaje a Mynster bajo el título «¿Era el obispo Mynster un testigo de la verdad?» que publicó la revista *Faedrelandet*.

Pero la terribilidad de esas intervenciones toleran mal que se hable al respecto de fanatismo. Más que nada en esos escritos cobra expresión la vieja exigencia de autenticidad y radicalidad en la relación de contemporaneidad de cada uno, del singular, con el acontecimiento cristiano. Y también humildad: renuncia a la certidumbre del saber y hasta de la fe segura de sí. Sólo que, como es acostumbrado, el solitario parece siempre más violento que el tranquilo Orden que administra el saber.

No hay que exagerar la imagen de un último Kierkegaard desaforado y energuménico, contrapuesto a uno más tratable y llevadero (para las Iglesias, para la Historia de la Filosofía, para los lectores co-

27. Mynster había hecho bajo pseudónimo una reseña reticente de *Temor y temblor*, a la que a su vez se refiere Kierkegaard en *Apostilla*. Cf. Kierkegaard, 1949, 174.

rrientes) de las obras anteriores, estéticas o religiosas. La categoría «evolución» se revela muy alérgica para captar el movimiento interno, la dinámica vertiginosa de esta escritura, que tiene lugar en cualquier caso en un corto espacio de tiempo.

La vieja melancolía de la adolescencia, de la juventud y de la madurez[28] está aquí también, en los últimos días de Kierkegaard. No digo que intacta, sino, más bien, trasformada, tras largo trato, como materia o sustancia de una fe: fe melancólica, pues, o posibilidad de la fe en tensión dialéctica insuperable con la realidad de la melancolía. Pero, justo por eso, fe obligada a la extrema lucidez y desnudez o pureza, sin sombra de pacto o reconciliación alguna. De la última anotación del *Diario,* pocos días antes de caer en una calle de Copenhague víctima de una parálisis que lo llevó a la muerte en octubre de 1855, subrayo: «El fin de esta vida es alcanzar el más alto grado de hastío. Aquel que haya llegado a ese extremo puede resistir: o aquel a quien Dios sostenga a fin de mantenerlo firme en la creencia de que Dios por amor lo ha conducido hasta ese punto, ése resistirá de un modo cristiano la *prueba* de la vida, estará maduro para la eternidad».

V. PSEUDONIMIA Y ESTADIOS DE LA EXISTENCIA

Venimos señalándolo, el tema de la pseudonimia o de la polipseudonimia, que buena parte de las obras publicadas por Kierkegaard, y precisamente aquellas que le dieron desde principios de siglo resonancia filosófica, teológica y literaria, lo fueran bajo pseudónimo (figurando a veces el nombre de Kierkegaard como editor), requiere una consideración formal. Se ha hecho hasta aquí referencia a la cosa como indicio de lo que hemos llamado heterogeneidad de la obra, indicio también de la dialéctica antitética de este pensamiento, y de la extrema variación de humor de esta vida en sus idas y venidas de la melancolía al agradecimiento, del hastío vital a la fe en el amor de Dios. Pero hay que abordar el problema de la polipseudonimia como problema formal, y como problema inaugural y metódico de toda lectura responsable[29]. Precisamente en el centro de la cuestión está una

28. Pero melancolía sin asomo de autocomplacencia, abierta más bien permanentemente a un cambio de humor. Se revisará al respecto la risueña elección de la risa al final de los *Diapsálmata,* un texto que sin embargo refleja en conjunto el humor más sombrío del joven Kierkegaard.

29. Un planteamiento estructural en A. Clair (1976). En la línea de de una «desautorización» de la obra pseudónima, véase M. H. Hartshorne (1992). Me permito remitir a mi ensayo de 1999.

obsesión de *responsabilidad hiperbólica* de Kierkegaard como escritor. Tanto más notable ese énfasis de responsabilidad literaria, tanto menos justificada cualquier lectura que minimice esa cuestión. Sería una simplificación reducir esa multiplicación (o división) de la firma de Kierkegaard a juego estético, mascarada seductora, o dispositivo puramente retórico. Responde más bien a un programa vinculado internamente al proyecto literario, filosófico y religioso de Kierkegaard. De ahí que la decisión metódica de cómo entender la polipseudonimia kierkegaardiana comprometa las decisiones hermenéuticas acerca del fondo o la sustancia de este pensamiento. Clama al cielo, en ese sentido, el gesto precipitado, violentísimo, de muchos lectores de esta obra, a veces eminentes: Sartre, por ejemplo, en la conferencia para la UNESCO sobre «El universal singular», llega a decir, con alegre desenvoltura, que este asunto de los pseudónimos era una «manía» de Kierkegaard (Sartre, Heidegger, Jaspers *et al.*, 1968, 25). En ocasiones, olvidar la interposición de la firma del pseudónimo entre la obra y el autor «real» o legal puede dar lugar a despistes parecidos al de quien atribuyere, por ejemplo, a Platón la requisitoria de Calicles contra la justicia no identificada con el poder del más fuerte en el *Gorgias*. Y, dicho sea de paso, habría que explorar las analogías formales entre el dispositivo de la polipseudonimia orquestada por el Sócrates del Norte y la dialéctica antitética de los *Diálogos* platónicos.

Recordemos por lo pronto algunos datos editoriales. *La alternativa*, punto de partida de la trayectoria de Kierkegaard (aunque previamente había escrito la Tesis doctoral sobre *La ironía* y el ensayo sobre Andersen) aparece firmada por Victor Eremita. En rigor éste no se presenta sino como editor de unos papeles, escritos a su vez por personajes o «autores» diferentes. Los nombres propios de los pseudónimos apuntan a veces a una significación concreta. El nombre del editor de *La alternativa* alude obviamente a la vida ermitaña e, indirectamente, a la soltería conflictiva del que había roto con Regina Olsen dos años antes. Ya la multiplicidad de firmantes supuestos de esta obra, y la diferencia principal entre el Juez Guillermo y su epistolario acerca del ideal moral serio de la vida matrimonial, por un lado, y, por otro lado, los diversos escritos evocadores de la posibilidad vital estética, sugieren eficazmente que esta escritura quiere dar largamente voz a «puntos de vista» diferentes e incluso antagónicos entre sí, y diferentes también del editor pseudónimo (aquí Victor Eremita), diferentes, no digamos, del autor mismo. El título *La alternativa* y una lectura desigual con la sutileza de la trama lógica y narrativa de este libro han dado lugar con frecuencia a un esquema engañoso, am-

pliamente transmitido por el rumor académico: algo así como si el dilema estuviese entre lo estético (una posibilidad que según Kierkegaard no llega a realizarse como existencia efectiva) y la ética. La sustancia de ésta coincidiría, según el Juez Guillermo de la segunda parte de *La alternativa,* con la seriedad matrimonial y familiar, que rompería con el erotismo libertino del esteta célibe. Ahora bien, el contexto inmediato del libro, la serie abrumadora de publicaciones que Kierkegaard pone en las manos del lector denodado en los tres años siguientes, desautoriza sin lugar a dudas ese esquema. No: la alternativa en juego no es entre lo estético y lo ético, sino entre la desesperación, estética o ética, por un lado, y la existencia religiosa, por otro lado.

La técnica escritural de la polipseudonimia es, desde luego, indisociable de la «doctrina» de los tres estadios de existencia [30]. Pero, insisto, hay que evitar fórmulas simplificadoras a las que se recurre con frecuencia, del tipo: estéticas serían en conjunto las obras pseudónimas, religiosas las firmadas por el Maestro Kierkegaard. Aparte de que qué pasa entonces con la ética, se reconocerá que la interpretación dramática de Abraham en *Temor y temblor* no es exactamente, simplemente, un ejercicio estético.

Pero sigamos con el recuerdo de hechos editoriales tangibles, y ante todo la proliferación de pseudónimos con significados más o menos visibles. *Temor y temblor* (1843) lo firma Johannes de Silentio; *La repetición* (1843), Constantin Constantius; *Migajas filosóficas* (1844), Johannes Climacus, el *alter ego* más ortodoxamente filosófico; *El concepto de angustia* (1844), Vigilius Haufniensis, algo así como «el vigilante de Copenhague»; *Estadios en el camino de la vida* (1845) lo firma como editor Hilarius Bogbinder, que presenta textos de autores diversos, pseudónimos, pues, en segunda potencia, como William Afham, el cual, a su vez, en *In vino veritas* reúne a algunos personajes ya conocidos (Victor Eremita, Constantin Constantius, Juan el Seductor o Frater Taciturnus). Los «puntos de vista» que tan elocuentemente se expresan en ese superpoblado mundo de escritores ficticios de los que en suma Kierkegaard parece ser una especie de supersecretario y primer lector, además de su editor con responsabilidad civil (elocuentes escritores incluso si algunos de ellos quiere evocar el silencio obligado como premisa y destino de su existencia) se presentan ciertamente como un cierto bloque. Esto es así al menos al contrastar el conjunto de esas obras heterogéneas con la unicidad (de esti-

30. Pero quizá habría que considerar como un cuarto estadio el del humor, en el que confluye la ironía de estirpe más bien socrática que romántica, entre la ética y la religión, como se apunta en la *Apostilla*.

lo, de tema y de firma: Maestro Kierkegaard) de las varias colecciones de *Discursos religiosos* que aparecen paralelamente esos mismos años. ¿Qué criterio cabe para orientarse, primero, en el interior de aquel bloque desde luego no monolítico, y desde luego no genéricamente interpretable simplemente como exposición del punto de vista estético, y segundo, a propósito de la relación entre esas obras, las más leídas e influyentes de Kierkegaard, y sus tratados religiosos de carácter edificante?

Para una cosa y para otra hay que tener en cuenta desde luego (no digo seguirlas acríticamente) las dos explicaciones formales que Kierkegaard da sobre el asunto, que insisto hay que considerar «problema», y no sólo «técnica», o «estrategia», y desde luego no gratuita manía de escritor extravagante mistificador. Está primero la *Apostilla* (1846), que en rigor tematiza la cuestión de la pseudonimia en dos momentos: al final, en «Una primera y última explicación», firmada por el editor S. Kierkegaard, y en un largo anexo a la segunda sección de la segunda parte, que reinscribe en el movimiento de la reflexión de Climacus acerca de la subjetividad y el devenir cristiano, las obras pseudónimas aparecidas en los tres años anteriores. De entrada parecería razonable atribuir mayor autoridad sobre la cuestión al texto firmado por Kierkegaard, y que de hecho anticipa en alguna medida la tesis de la segunda de las obras clave en esto: *Mi punto de vista como escritor.* La nota final de la *Apostilla* es por lo pronto una confirmación de que la pseudonimia no es una extravagancia psicológica, no tiene «causa fortuita en una persona», sino que procede de una «razón esencial en la producción misma» (Kierkegaard, 1949, 424). Esa razón se resume en la exigencia de una indiferencia poética al bien y al mal, y, en general, a las diferentes posibilidades existenciales. No habría coherencia psicológica y moral en un firmante que expusiera directamente puntos de vista contrapuestos, como los que de hecho despliegan las obras pseudónimas. De manera que: «No hay en los libros pseudónimos ni una palabra que sea propiamente mía». Pero es ésta una frase de la que hay que ahuyentar a lectores literales, sin defensa ante la literalidad. En cualquier caso un momento después Kierkegaard precisa, tras recurrir a la imagen de «secretario» de los autores poéticamente producidos, y tras subrayar su responsabilidad jurídica y literaria, que en realidad es autor de esos libros por más que autor «muy dubitante y ambiguo». Esa relación ambigua contrasta con la relación directa que tiene en cambio el autor con la serie de los *Discursos religiosos*. Pero al mismo tiempo queda claro que los libros pseudónimos, dominados como están por una dialéctica antitética de «puntos de vista» existenciales, no están desconecta-

dos de su autor padrastro; o que sí hay, en fin, «pensamiento genuino» de Kierkegaard en esos textos. Ciertamente la mezcla caótica de todos los textos y firmas, o, lo que viene a ser lo mismo, la secundarización de la cuestión de la pseudonimia, es una violencia hermenéutica inaceptable; pero también lo es una simple dualidad: la división estable de dos códigos o sistemas, uno «poético», o «lúdico», y otro «religioso» y «serio», está en las antípodas del arriesgado programa de una permanente interferencia de fe y melancolía, de pensamiento dialéctico y afectividad variable, de lo que da por otra parte testimonio el texto más «veraz», el *Diario*. En esa dirección cabe releer la larga digresión aludida en la que Johannes Climacus, en el interior de la *Apostilla,* examina una a una las obras pseudónimas y las firmadas por Maestro Kierkegaard entre 1843 y 1846. Algo las une entre sí, además de una explícita vinculación con el programa de la *Apostilla* en su ataque al saber especulativo a partir de una defensa de la subjetividad como interioridad (y de hecho esta digresión lleva por título «Vistazo a un esfuerzo simultáneo en la literatura danesa»). Todas aquellas obras son, en efecto, elaboraciones, más bien convergentes que divergentes, de la problemática que —en estilo más filosófico— se desarrolla en la *Apostilla* y ya en las *Migajas filosóficas:* ¿cómo es posible una relación de la subjetividad con la verdad?, ¿cómo es posible una relación de la subjetividad temporal con una Verdad que se autopresenta eterna?, ¿cómo devenir cristiano? Pero también, y previamente: ¿en qué medida el Saber resulta un obstáculo para la reflexión de la subjetividad como existencia y como individuo? A partir de estas preguntas, o mejor, en la perspectiva de lo que éstas proyectan, las obras pseudónimas y, a su manera, las religiosas resultan ser fragmentos de una potentísima elaboración dialéctica de la existencia y de las posibilidades y estadios de ésta. El universo producido por *La alternativa, Temor y temblor,* etc., y por los *Discursos religiosos,* construye poéticamente una serie de personajes, de situaciones dramáticas, de dilemas morales, en suma, configuraciones de Existencia, que constituyen a su vez una condición de posibilidad para plantear en serio el problema de la relación con la verdad. No todos los textos están a igual distancia de esa relación efectiva con la verdad, pero todos ellos son más «verdaderos» que el Saber especulativo. El joven melancólico de los *Diapsálmata* está más cerca de la verdad, de una relación posible con la verdad, que el autor, o el crédulo receptor, de un Sistema del Saber. Ninguna complacencia aquí en un subjetivismo de estirpe psicologista: sólo que, muy socráticamente, Kierkegaard piensa que el-que-sabe sabe demasiado, requiere una intervención abortiva, una evacuación de doctrinas, y que la relación con la verdad

exige de la subjetividad un compromiso existencial. Las obras pseudónimas y, de nuevo, a su manera, los *Discursos religiosos,* perfilan una fenomenología de la Existencia, a partir de esa forma de compromiso denegado que sería el descompromiso estético o erótico, pasando por la seriedad de la moral (o «lo general»), hasta el estadio religioso.

Se dirá quizá que la mirada relativamente unificadora de las obras pseudónimas y las firmadas por el Maestro Kierkegaard que propone por su parte Johannes Climacus es precisamente el punto de vista de otro pseudónimo, sin la autoridad, pues, del punto de vista del escritor mismo. Y hay que reconocer que de entrada la interpretación de la cosa por Climacus no parece concordante con la que propone Kierkegaard mismo, esta vez sí él con todas las de la ley, en el excepcional ensayo *Punto de vista sobre mi obra como escritor,* redactado en 1848, y que, tras dudas tormentosas, decide no publicar, a pesar de considerarlo una «obra maestra» (1955, 271 y ss.). Ahora bien, lo que ahí se subraya ante todo es: 1) que la duplicidad entre un orden estético y un orden religioso es «la condición dialéctica fundamental de toda la obra» (1966-1986, XVI, 7); y 2) que el autor es y ha sido desde el principio un autor religioso, con un énfasis especial en que no ha habido evolución alguna desde una presunta juventud romántica hasta una madurez piadosa (*ibid.,* 11).

Pero la continuación del texto obliga a reinscribir esas tesis en una dialéctica más compleja de lo que en principio sugieren en su sequedad sentenciosa. Ante todo, y esto permite conceder alguna autoridad suplementaria al pseudónimo Johannes Climacus, Kierkegaard distingue junto a la producción estética y la producción religiosa, un tercer nivel que corresponde justamente a la *Apostilla,* que se encuentra entre las dos anteriores, formando «el punto crítico»: «Este escrito plantea y trata el "problema" que es el de toda la obra, devenir cristiano; recupera y examina la producción pseudónima y los dieciocho discursos edificantes intercalados; muestra cómo ese conjunto aclara el problema, sin avanzar sin embargo que ese camino había sido intencional en la producción precedente, cosa imposible, porque se trata de un pseudónimo estudiando a otros pseudónimos, y así, de un tercero que no puede saber nada de los fines de una producción extraña a él. La *Apostilla* no es del orden estético, pero no es tampoco propiamente religiosa» (1966-1986, XVI, 9). Pero además, Kierkegaard insiste aquí en que la dualidad estético-religiosa no se expone en una simple separación de dos tipos de producción literaria. Desde luego sería improcedente la categoría de evolución: no es que un autor estético pase a ser un autor religioso: «Lo religioso está

desde el principio. Y a la inversa, la estética sigue estando presente en el último momento». Prueba directa es la publicación de *Dos discursos edificantes,* tres meses después de *La alternativa.* Y en el otro extremo, la aparición del ensayo estético, bajo firma pseudónima, «Crisis y la crisis en la vida de una artista» (toda una teoría del teatro, por lo demás), en el momento en que Kierkegaard hace este balance.

Pero no es sólo que las dos vías se recorren simultáneamente. La dualidad, en la forma de la dialéctica antitética, está presente en los dos órdenes de producción literaria. Las llamadas obras estéticas (y hay que reconocer que Kierkegaard llama así frecuentemente a las obras pseudónimas) son una crítica de la Estética como ideología de la Edad Moderna. Lo estético de esas obras no está en el método o en el punto de vista de su producción, sino en su objeto. En ellos se diseña una topología de las formas estéticas de la existencia moderna sobre la base de una analítica de la melancolía. Ahora bien, el vínculo entre el mundo social moderno y la melancolía, entre la estética y la desesperación, se pone de relieve sólo desde la perspectiva religiosa. Esa perspectiva es la que el autor, corriendo los mil riesgos de la comunicación indirecta, quiere hacer llegar al que Kierkegaard llama aquí, enfáticamente, «lector amigo» (1966-1986, XVI, 45). De manera que la llamada obra estética es, finalmente, la destrucción interna de la ilusión estética. Todo pensador religioso consecuente hoy debe situarse socráticamente en ese mundo ilusorio, porque es en él donde habita el interlocutor buscado y, en buena parte, él mismo, claro está. Podrá decirse que los pseudónimos representan incluso el estadio religioso en forma estética (por ejemplo, en *Temor y temblor,* o en *La repetición*). Pero también que la exposición de lo Estético está orquestada desde el principio por una estrategia que aboca a la autodestrucción de esa esfera[31]. La serie de los *Discursos religiosos* no presenta esa compleja dualidad dialéctica. Su aspecto manifiesto de comunicación directa le hace decir a Kierkegaard que esa producción religiosa «no requiere ninguna aclaración». Pero aunque hay páginas de tranquila piedad en esa parte de la producción (por ejemplo, *Los lirios del campo*), también en esa parte entra en juego la antítesis, una nota de distancia respecto al lenguaje de la predicación o la edificación. Devenir cristiano es difícil, un movimiento no un estado, y no sólo para Johannes Climacus, que se declara no cristiano, sino tam-

31. En esa línea habría que situar una larga e importante nota de *El concepto de la angustia,* que, en especial referencia a *Temor y temblor,* tematiza la dialéctica de los tres estadios sobre la base de un axioma típico de la fe cristiana: la imposibilidad de la idealidad de la Ética (Kierkegaard, 1965, 51-53).

bién para Kierkegaard, que sí se declara cristiano. No es extraño así que siga siendo un pseudónimo, Anticlimacus, el que firma las dos obras, posteriores a la redacción de *Mi punto de vista...*, en que más directamente se explica Kierkegaard acerca de su interpretación del sentido del cristianismo: *La enfermedad mortal* (1849) y *Ejercitación del cristianismo* (1850).

Poco después de decidir no publicar *Mi punto de vista...* Kierkegaard envía a la imprenta un breve texto bajo el título «Sobre mi obra de escritor», que expone esquemáticamente el tema de la dualidad de los dos órdenes de producción. Pero subraya aquí algo nuevo, una vuelta de tuerca en la lucidez de este autor: su pérdida de autoridad. La categoría de esta obra en su conjunto sería: «Llamar la atención sobre lo religioso, sobre el dato cristiano, "sin autoridad"». Un autor sin autoridad, un lector: «Me considero como el *lector* de los libros más que como su *autor*» (1966-1986, XVII, 272).

VI. LA PASIÓN DE LA FE

Kierkegaard, que tenía en general una conciencia muy segura del valor del conjunto de su obra, acertó más exactamente en su previsión de la fortuna de *Temor y temblor.* Anota en el *Diario:* «Después de mi muerte verán que basta con *Temor y temblor* para hacer inmortal un nombre de escritor. Será leído y también traducido a lenguas extranjeras, y horrorizará por el tremendo *pathos* que contiene. Pero cuando fue escrito, cuando aquel que pasaba por ser el autor se paseaba bajo el incógnito del vagabundo y con aires de petulancia, de guasón y de frívolo, nadie pudo comprender su profunda seriedad. ¡Necios de ellos! No obstante, ¡ningún libro es tan serio como ése! Era la auténtica expresión del horror» (1955, 302). El pseudónimo, Johannes de Silentio, advierte mediante el lema, un pasaje de Hamann sobre Tarquinio el Soberbio, que la obra contenía un mensaje secreto que sólo un lector determinado podría descifrar. Se trataba de Regina Olsen, con la que Kierkegaard había roto poco antes, al parecer sin razón comprensible (al menos sin razón explicable o comunicable a la interesada). De hecho, la exposición dialéctica de los terrores de la fe se interrumpe para fabular, a título de ejemplo de situación paralela a la del creyente, sobre los amores obviamente imposibles entre un dragón marino y una muchacha inocente (sobre la base de una leyenda nórdica). Pero la dimensión autobiográfica de este texto, con la parte de mistificación que el propio Kierkegaard reconoce («Hay en mí un aspecto poético preponderante, y la mistifi-

cación consiste justamente en que *Temor y temblor* es en el fondo una reproducción de mi vida», dice en el mismo contexto del pasaje recordado del *Diario*), habría que verla también, si es que no sobre todo, en relación con el padre. Aunque esta obra acierta a plantear problemas verdaderamente «universales» y enunciables en términos abstractos (el carácter irreductible del movimiento de la fe, el conflicto entre ética y religión), la fuente extraña de su energía, su capacidad para impresionar a lectores inicialmente desinteresados en filosofías teológicas, creo que reside ahí: en la profunda al mismo tiempo que delirante elaboración de la relación paternofilial. Abraham, el protagonista admirado, e inimitable, el caballero de la fe, es un padre obligado a ejercer de manera terrible su paternidad, a raíz de su propia relación con el padre divino, el cual le ordena el sacrificio de su hijo Isaac. La paradoja es que este canto admirativo al padre que se somete al padre divino sin ninguna restricción está hecho muy manifiestamente desde el punto de vista del hijo. *Temor y temblor* se presta en cualquier caso a ser leído como un intento por parte de Isaac de comprender a Abraham. Aquí entra en juego desde luego la relación de Kierkegaard con su padre. En el verano de 1840 emprendió aquél un viaje a Jutlandia, como una especie de homenaje póstumo a su padre. Éste había vivido allí en su juventud. Una anotación del *Diario* en ese viaje vincula expresamente a los dos padres, pero sobre todo subraya la idea del amor paternal de Dios como punto último de seguridad: de su padre habría aprendido «el sentido del amor paternal que me ha inspirado luego la idea del paternal amor de Dios, única cosa inquebrantable, verdadero punto de Arquímedes» (1955, 85). Otro tema recurrente en este contexto es la parábola del hijo pródigo (*ibid.*, 308). Pero, y una vez más, sería simplificador interpretar *Temor y temblor* como mera proyección psicológica de su caso particular. Kierkegaard despliega en esta obra una exposición lírica y dialéctica del movimiento de la fe.

Es aquí donde por primera vez Kierkegaard arremete con virulenta fuerza polémica contra el Sistema de Hegel, y más concretamente contra los intentos de asimilar el hegelianismo por parte de la teología (Martensen), la filosofía (Heiberg) y la estética (Möller), una discusión que llegará a su paroxismo en la *Apostilla*. El prólogo de *Temor y temblor* está dominado por un motivo irónico ante la osadía teórica de docentes de segunda fila que dicen ir «más lejos» que la simple fe, olvidando que ésta es una «tarea asignada a la vida entera» (1976, 12). Por otro lado, el autor se declara incapaz de comprender el sistema, al que compara con el ómnibus que empezaba a circular por las calles de Copenhague. De hecho, Johannes de Silentio no es

un filósofo, se autopresenta como un «escritor aficionado» para el que la pasión está por encima de la ciencia. Y es difícil considerar esta obra como una obra filosófica: más bien es una meditación radical en la dirección de la imposibilidad de comprender filosóficamente la fe. En términos positivos es un texto que compone artísticamente la efusión lírica, la digresión narrativa, la exégesis bíblica, la elucubración dialéctica y la reflexión teológica. Más concretamente, el punto de vista de Johannes de Silentio es el de la figura evocada en el proemio: un hombre fascinado desde la niñez hasta la vejez por la historia de Abraham, «puesto a prueba y tentado por Dios, pero que venció la tentadora prueba, conservó la fe y, de nuevo, inesperadamente, recuperó a su hijo» (1976, 15). La incesante meditación de este hombre sobre el terrible episodio de la orden divina de sacrificar a Isaac no sólo no le hacía progresar en la comprensión de la historia sino que, por el contrario, cada vez más ésta se sumergía en un inquietante enigma: «Sin embargo, cuanto más leía y meditaba esta historia de Abraham, menos la comprendía. Un buen día olvidó por completo todas las demás cosas y su alma no abrigaba más que un solo deseo y una sola nostalgia: el deseo de contemplar a Abraham con sus propios ojos y la nostalgia de haber podido presenciar aquel acontecimiento». Ahora bien, el deseo de ser testigo de este acontecimiento, el anhelo de «participar en aquel largo viaje de tres jornadas, cuando Abraham marchó hacia la tierra de Moria con el hijo a su lado y la tristeza marcándole el camino», está afectado por una contradicción interna: querer «estar presente» en el acto absolutamente secreto que es el movimiento de la fe (cumplido según el relato bíblico en la forma extrema de la obediencia no resignada, en la obediencia absurdamente esperanzada de Abraham). El punto de partida de la reflexión kierkegaardiana en esta meditación de esta fe en las antípodas de toda tranquila piedad es una escenificación de esa contradicción. La incomprensión inicial y final de ese hombre fascinado por esta historia (y puede uno pensar que era el propio Kierkegaard, o bien su padre, o cualquier lector) se proyecta en un delirio que imagina cuatro posibilidades de interpretación, cuatro variaciones narrativas, en las que de forma diversa Abraham aparece incapaz de soportar el conflicto entre la fe y la orden del sacrificio homicida. La nota común de esos cuatro relatos (en uno de los cuales Isaac pierde la fe, mientras que en otro Abraham queda sumido en la resignación y la melancolía) es una meditación que se repite cuatro veces sobre el destete, sobre la violencia necesaria para la independencia del hijo: «De esta manera y también de otras muchas parecidas reflexionaba sobre aquel acontecimiento aquel hombre de que hablamos al principio. Cada vez

que regresaba a su casa de una de sus frecuentes marchas al monte Moria, se desplomaba exhausto en la habitación, se recuperaba de su cansancio, juntaba las manos y exclamaba: "¡Nadie ha existido en el mundo que sea tan grande como Abraham! ¿Quién será capaz de comprenderlo?"». Como contrapunto a ese fracaso para comprender a Abraham, entra en escena un poeta, el genio del recuerdo, capaz de cantar el elogio del mayor héroe: aquel que «esperó se cumpliera lo imposible». Ya en la espera paciente ante la promesa de una descendencia numerosa a partir de la esterilidad de Sara, lo peculiar de Abraham es que su relación con lo eterno no se reduce a resignación o renuncia: lo grande de Abraham es «mantener lo temporal después de haber renunciado a ello». Pero la gran prueba de Abraham, y con la que se debate dramáticamente Kierkegaard a lo largo de estas páginas inspiradas, es la orden de Dios: «Toma a Isaac, tu hijo único, al que amas, y ve a la tierra de Moria, y ofrécemelo allí en holocausto sobre uno de los montes que yo te indicaré». De nuevo aquí hay que subrayar que para este poeta la grandeza de Abraham no estriba en aceptar resignadamente la imposición de esta locura en una especie de nihilismo del monoteísmo implacable. El movimiento de la fe no sería el de un acosmismo que suprime este mundo y se eleva a lo Eterno. No. Este Abraham cree, pero sobre todo cree «para esta vida». De manera que, a diferencia de Moisés y de Job, que negocian permanentemente con Dios, Abraham, coherente con su disponibilidad absoluta ante la llamada divina («heme aquí»), guardando un silencio necesario ante Eliezer, el criado, y Sara, emprende el camino a Moria y, tras preparar la leña para el sacrificio de su hijo, levanta el cuchillo: «¿Quién daba vigor al brazo de Abraham? ¿Quién mantenía su mano derecha en alto, impidiendo que cayera agarrotada e impotente a lo largo de su cuerpo? El que contempla esta escena se queda petrificado. ¿Quién fortaleció el alma de Abraham y evitó así que sus ojos no se nublaran para que pudiera ver a Isaac y al carnero? El que contempla esta escena se queda ciego. Y, sin embargo, qué pocos son los hombres, si hay algunos, que se queden petrificados y ciegos contemplando esta escena. Y más raros aún los que la narran dignamente. Hoy ya sabemos de memoria que solamente era una prueba». Esta voz poética llega a invocar a Abraham como «segundo padre del género humano» en virtud de su «pasión colosal», la de «combatir con Dios» en la forma paradójica de obedecer sin dudar pero esperando también en la salvación «en esta vida». Este «en esta vida» refuerza el contexto veterotestamentario, el horizonte terreno de la religión judía. El Dios judío no promete la salvación en otro mundo, sino en éste, preservando la estirpe de la raza, asegurando una progenie numerosa. El

principio es que sólo si acepta perder a Isaac puede recuperarlo, para lo que se requiere precisamente el salto a lo absurdo de la fe.

Tras el fracaso del hombre que se enfrenta honradamente y tenazmente a la historia de Abraham pero pierde la fe, o la confunde con la resignación nihilista, y tras el elogio admirativo del poeta que asume su incomprensión, el cuerpo del libro replantea la cuestión a través de una serie de *problemata*. Aquí Johannes de Silentio aclara que él mismo no posee la fe en absoluto. Lo que ocurre es que esta falta de fe no le lleva a «ir más lejos» de la fe (a la filosofía o a la teología hegelianas, o a la Ilustración en general), sino a profundizar en esa paradoja, en el conflicto de la exigencia ética y del imperativo religioso. De ahí la impaciencia de este no-creyente ante los sermones tranquilizadores de los pastores para los que el movimiento de la fe deja todo en orden. Lo que esencialmente le reprocha Kierkegaard a los representantes oficiales del Cristianismo es su presentación de éste como reconciliado aproblemáticamente con las leyes (morales, políticas) del mundo. El caso Abraham muestra que la fe implica angustia: «La conducta de Abraham, desde el punto de vista ético, se expresa diciendo sin rodeos que quiso matar a su hijo; y, desde el punto de vista religioso, que quiso sacrificarlo. En esta contradicción estriba justamente la angustia, la tremenda angustia que es capaz de hacer perder el sueño a un hombre y sin la cual Abraham nunca sería lo que es».

Así, Johannes de Silentio no cree, como él mismo repite en la exposición, pero está más cerca de comprender el movimiento de la fe que los cristianos oficiales, en la medida en que experimenta su incapacidad de comprender: cuando reflexiona sobre la paradoja enorme de Abraham se siente «anonadado», «paralizado»; pero tiene la humildad filosófica de no eliminar lo que no comprende. En algún punto, Johannes de Silentio precisa su punto de vista como religión del amor incapaz de remontarse a la fe: «Estoy convencido de que Dios es amor, y este pensamiento tiene para mí un valor lírico fundamental. Presente esta idea en mi mente, me siento inefablemente dichoso; ausente, suspiro por ella con más ansias que el amante por su objeto amado. Pero no tengo la fe, me falta esta valentía». A partir de esta falta de fe, pero con un *pathos* admirativo, Abraham podría interpretarse como un héroe trágico que renuncia a la temporalidad (incluyendo en ésta el amor a Isaac y las leyes morales), asumiendo la imposibilidad de un lenguaje común con Dios en ese terreno. Pero esa resignación inmensa, infinita, es sólo un sucedáneo de la fe. Un comportamiento «trágico» por parte de Abraham habría estropeado la historia: se habría encontrado en un aprieto al recuperar a Isaac. La fe de Abraham no es resignación: «¿Qué es en definitiva lo que hizo

Abraham? No llegó ni *demasiado pronto* ni demasiado tarde. Aparejó su asno y recorrió pausadamente el camino. Durante todo el tiempo del viaje tuvo fe; creyó que Dios no le exigiría a Isaac, aunque estaba dispuesto a ofrecérselo en sacrificio si ése era el designio divino. Creyó en virtud del absurdo, porque todo aquello no tenía nada que ver con los cálculos humanos. Y el absurdo consistía en que Dios, que le reclamaba el sacrificio de Isaac, revocaría después esta exigencia».

El amor a Dios sin fe, la resignación infinita ante lo temporal, corresponde paradójicamente a una perspectiva inmanente, o más exactamente, a un intento fracasado de relación con lo trascendente: «Porque amar a Dios sin tener fe es reflejarse uno en sí mismo, mas amar a Dios en cuanto creyente es reflejarse en el mismo Dios». La verdadera fe no es nihilista: pierde el mundo finito (que incluye el amor al hijo) para recuperarlo de nuevo porque cree en el absurdo. Ciertamente, si esto es así, en cualquier caso la fe no es una actitud ingenua reservada a palurdos respecto a lo que haya que dar un paso «más allá», en referencia polémica a la propuesta de Martensen de comprender la fe como un paso previo a una Teología sistemática: «De ordinario se piensa que el fruto de la fe, lejos de ser una obra maestra, es un trabajo burdo y grosero, reservado solamente a los palurdos. Pero ésta es la mayor de las falsedades. La dialéctica de la fe es la más fina y apreciable de todas».

Johannes de Silentio no sólo reconoce que él no es capaz de hacer ese movimiento, que sin embargo admira e intenta comprender (o al menos no confundir con la resignación), y dice que no ha conocido ni un solo caso de «caballero de la fe». Claro que precisamente porque la fe no reside en un gesto trágico, siempre visible, sino en una relación absolutamente interior, silenciosa, con Dios, es muy difícil reconocerla. El caballero de la fe no es un héroe trágico y grandioso, que rompe espectacularmente con la normalidad, y más bien podría confundirse con la figura del burgués más anodino, que «se alegra de todo y participa en todo», sin asomo de melancolía frente a la pobreza de este mundo, o de añoranza de lo eterno. No: acude concienzudamente a su trabajo, celebra los domingos, se pasea en medio de la muchedumbre, disfruta del espectáculo de los ómnibus recién estrenados... «Todo despierta su interés». El punto clave está en que ese interés por lo finito es resultado de una recreación del mismo tras haberlo puesto en suspenso: «Se deleita y gusta todas las cosas de este mundo con una confianza tan ilimitada que parece como si para él no existiera nada más cierto. Pero, en definitiva, toda esa actividad e interés terrenos por él representados y ejecutados con tanta puntualidad como exactitud no son otra cosa que una nueva creación

en virtud del absurdo». La imagen del bailarín que salta acrobáticamente ilustra muy bien la diferencia entre el caballero de la resignación infinita y el caballero de la fe. El primero, cuando vuelve a caer a tierra, pierde el equilibrio; el segundo aterriza de manera que se produce la armonía del vuelo aéreo y el retorno al suelo, «el sublime impulso alado en el mismo caminar a pie sobre la tierra firme».

Kierkegaard dramatiza la diferencia entre la resignación y la fe a través de la comparación entre dos actitudes posibles ante un amor imposible, el amor entre un mozo y una princesa. El caballero de la resignación «salva» su amor en una idealidad eterna tras renunciar a su realización. El caballero de la fe tiene que pasar por la renuncia a lo que se presenta como imposible, pero al mismo tiempo cree que conseguirá a su amada en virtud de que cree que «para Dios todo es posible» (Mt 19, 26).

Hay un momento de la reflexión en que el tema de la imposibilidad de ejecutar el movimiento de la fe adquiere un sentido distinto: no ya la imposibilidad de Johannes de Silentio y en general de la conciencia filosófica para llevar a cabo ese movimiento, sino la imposibilidad de acceder a la fe para cualquier hombre por sus propios esfuerzos. Aquí interviene la categoría de individuo, como instancia absoluta secreta de una posible relación de «amistad» con Dios: «A pesar de mis más vivos deseos yo no puedo, como dije antes, ejecutar el último movimiento, el movimiento paradojal de la fe, ya sea un deber u otra cosa distinta. ¿Tiene algún hombre el derecho de afirmar que él puede hacer tal movimiento? Ésta es una cuestión que no puede plantearse en general, sino que se la tiene que hacer a sí mismo cada individuo en particular, puesto que es una cuestión entre él y el ser eterno. Y en este sentido, en cuanto objeto de fe, solamente el individuo concreto sabe o no sabe si ha logrado llegar a un acuerdo amistoso». Es a ese individuo particular al que tiene que dirigirse el predicador que afronta seriamente el caso de Abraham, con toda su paradoja. Y en cierto modo puede entenderse como lenguaje de predicador, como un esbozo de discurso edificante sobre la angustia de la fe, lo que hemos visto hasta aquí.

Fracaso narrativo, elogio admirativo, esbozo de predicación edificante: finalmente la reflexión adopta una forma explícitamente dialéctica a través del examen de *tres problemas*. El *primero* se enuncia con la pregunta *¿Se da una suspensión teleológica de la ética?* Kierkegaard asume aquí la determinación hegeliana de la ética como lo general, lo válido para todos los hombres. Para pensar esa esfera son suficientes las categorías griegas. Desde ese punto de vista el individuo debe estar sometido a lo general. Ahora bien, la fe consiste precisamente en la paradoja de que el individuo está por encima de lo

general, sobre la base de que se encuentra «en una relación absoluta con lo absoluto». Esa relación comporta una suspensión teleológica de la ética, una subordinación del *telos* o finalidad de las relaciones éticas al *telos* de la relación del individuo con Dios. En este sentido, el caballero de la fe, Abraham, no es un héroe trágico: éste sufre el conflicto entre dos deberes éticos (así Agamenón ante el sacrificio de Ifigenia), que, en cuanto generales, son del dominio público. El conflicto de Abraham es puramente interior: Abraham no puede hablar.

El *segundo problema* plantea si hay un *deber absoluto para con Dios*. De nuevo la dialéctica de la fe requiere aquí una respuesta afirmativa. Kierkegaard aduce el difícil pasaje evangélico en que Jesucristo pone como condición para hacerse su discípulo la de odiar a los seres más próximos (Lc 14, 26). Esas palabras «verdaderamente terribles» hay que tomarlas al pie de la letra: Dios reclama un amor absoluto. El carácter rigurosamente individual, privado, de la relación con Dios en la fe hace que el creyente, coherentemente, no pueda presentarse nunca como un maestro o un guía, sino sólo como testigo.

El *tercer problema* es el del *silencio* que Abraham está obligado a guardar ante Sara, Eliezer y el mismo Isaac. Este silencio no es sólo diferente, obviamente, de lo patente, de lo diáfano ético; es también diferente del secreto inscrito en el ámbito de lo estético. La *anagnórisis,* el reconocimiento, una de las categorías básicas de la poética aristotélica en su análisis de la tragedia, remite a algo oculto o encubierto. Ahora bien, hay una diferencia absoluta entre el ocultamiento estético y la exigencia de silencio que reclama la fe. Tras el secreto puede estar o bien lo demoníaco (ilustrado por la leyenda nórdica evocada, *Inés y el tritón*), o bien lo divino. En el primer caso entra en juego el arrepentimiento, el sentido de culpa del monstruo ante la inocencia de la muchacha: aquí el silencio equivale al autosacrificio del héroe para salvar la inocencia de Inés. Cabe recordar que en una de las variaciones narrativas iniciales el hombre obsesionado por esta historia imagina que Abraham se sacrifica a sí mismo para evitar sacrificar a Isaac. Pero el héroe trágico siempre puede hablar, proyectarse en lo general de lo ético. Ahora bien, el caballero de la fe en cuanto tal no puede hablar, tiene la responsabilidad terrible de la soledad. O bien sólo puede hablar en lenguaje divino.

VII. INVERSIÓN DE LA VERDAD. DE LA OCASIÓN A LA DECISIÓN

De los autores pseudónimos, sin duda el más afín al lenguaje filosófico es Johannes Climacus, el firmante de las *Migajas filosóficas* así

como de la *Apostilla conclusiva no científica a las Migajas filosóficas*. De ahí que, con frecuencia, las exposiciones habituales del pensamiento de Kierkegaard se apoyen decisivamente en estas dos obras[32]. Y es cierto que en ellas, en efecto, se desarrolla una teoría de la verdad, o más exactamente una teoría de la relación entre la subjetividad y la verdad que marca, sí, un giro, un *novum* en el panorama de la época, pero inteligible sólo en el horizonte de un debate epocal que pasa por los nombres de Lessing, Hamann, Jacobi y Hegel. Por un lado, Kierkegaard explica a través de Johannes Climacus la irreductibilidad del principio griego de la inmanencia de la verdad en la subjetividad, al principio cristiano de la trascendencia. Por otro lado, y sobre todo en la *Apostilla,* plantea la crítica al Sistema de Hegel como una especulación que anula tanto la subjetividad del individuo como la relación del Cristianismo con lo histórico.

Ahora bien, al mismo tiempo, conviene tener presente la reserva, la diferencia que Kierkegaard marca expresamente, al final de la *Apostilla,* respecto a la posición del pseudónimo del caso. Esta reserva puede resumirse así: desde una perspectiva explícitamente filosófica, como lo es la de Johannes Climacus, sólo cabe una preparación al Cristianismo o una comprensión de sus exigencias existenciales. Pero es imposible una filosofía que comprenda el Cristianismo. De hecho, ya la notable retórica de los títulos sugiere expresivamente un distanciamiento irónico ante la filosofía con pretensiones sistemáticas y científicas.

El punto de partida de las *Migajas filosóficas* es una cuestión típicamente socrático-platónica: ¿puede aprenderse la verdad? Desde el principio se plantea una alternativa, dos concepciones de la relación entre el sujeto y la verdad. La primera es el modelo griego, la segunda alude claramente al Cristianismo, a la vista del uso de términos como «salvación», «pecado», «arrepentimiento». Pero importa advertir que inicialmente Kierkegaard omite el término Cristianismo. Se diría que lo que le importa destacar aquí es la posibilidad de una vía absolutamente diferente a la de los griegos.

La experiencia griega de la verdad está emblemáticamente representada en la doctrina socrática de la enseñanza de la verdad como mayéutica. El maestro no es aquí aquel que engendra el saber y que implanta la virtud, fundada en el saber, en el discípulo: el maestro se

32. En ese sentido, se consultará la interpretación de José Luis Villacañas (1997, 61-81), quien por lo demás no oculta una básica presuposición hegeliana. Véase especialmente la discusión sobre la relación de Kierkegaard con Lessing y Jacobi. Para una lectura sistemática de la *Apostilla,* cf. Niels Thulstrup (1994).

limita a hacer recordar al discípulo lo que él ya sabía. Sócrates era así sólo una *ocasión* siempre contingente, sustituible, para pasar de la no-verdad (aparente) a la verdad. El supuesto es la pertenencia originaria del alma a lo eterno, la posesión de la verdad como estadio original del alma. Y de ahí la típica, nada retórica, humildad de Sócrates.

Pero, ¿y si no fuera así? ¿Y si el instante del acceso a la verdad tuviese una significación decisiva? Entonces el discípulo estaría inicialmente en la no-verdad, o incluso en *polémica con la verdad*, una situación a la que cabría llamar «pecado»[33]. Aquí el maestro no podría limitarse a comunicar la verdad al alma: ésta tiene más bien que cambiar su condición, transformarse, renacer, incluso, tras la culpa. El término significativo es «conversión», o también «hombre nuevo». Un maestro así es más que un maestro: es un Dios salvador y reconciliador, y previamente un juez. La clave está en entender el paso de la noverdad a la verdad como un instante que, sin dejar de ser algo temporal, está lleno de eternidad. En ese instante el hombre se hace consciente de su segundo nacimiento.

En suma, mientras que el *pathos* del pensamiento griego se concentra en el *recuerdo,* el *pathos* de «nuestro proyecto» —así se refiere Climacus a la segunda alternativa— se concentra en el *instante.*

Así como el método típico del pensamiento griego es la *ironía*, el procedimiento propio del segundo proyecto, o más bien su pasión, es la *paradoja.* El acceso a la verdad es aquí conocimiento de lo desconocido, de lo esencialmente desconocido. El Dios es así absolutamente diferente del hombre. Y la autoconciencia cristiana entiende esa diferencia en términos de culpa, de pecado.

El conflicto entre la inteligencia y la paradoja produce escándalo. De tal modo que éste es un testimonio existencial de la situación en la que el alma se encuentra rechazada de la verdad y culpable. Así, «con el escándalo la paradoja entra en la existencia». Pero lo que desencadena esta dialéctica es el instante como *instante de la decisión.* En la medida en que el instante de la decisión no se apoya en ninguna continuidad causal o racional y, en ese sentido, se decide en virtud de lo absurdo, se puede decir que el instante es la locura: «el instan-

33. Kierkegaard elabora la noción, categorialmente en esencia inestable, de «pecado» (como que «no tiene domicilio en ninguna ciencia»), así como la dialéctica de la culpa, en *El concepto de la angustia.* Éste se presenta como un tratado de Psicología (como estudio científico de un «estado de ánimo»), pero orientado desde el principio hacia la Dogmática, en la dirección de una interpretación del dogma del pecado original.

te de la decisión es una *locura,* porque si ha de tomarse una decisión, entonces el discípulo se convierte en la no-verdad, y eso es lo que hace necesario comenzar por el instante. La expresión del escándalo es que el instante es locura, que la paradoja es locura, con lo cual la exigencia de la paradoja consiste en que la razón sea un absurdo, aunque ahora suena como un eco del escándalo» (1997, 63).

Kierkegaard reconoce aquí su no-originalidad y nombra sus fuentes: Tertuliano, Hamann, Lactancio, Shakespeare, Lutero. Todos ellos contribuyen a esa «feliz pasión» a la que «todavía no hemos dado nombre», pero que se resume en que la inteligencia se entienda con la diferencia, o más exactamante, que renuncie a sí misma para abrirse a la paradoja.

Una vez establecida la distinción entre la vía griega, inmanente, a la verdad, y la vía a través del instante, la paradoja y la decisión, Kierkegaard da otro paso: identifica la «feliz pasión» de la paradoja con la fe. Con esta referencia se concreta el tema de la condición para la verdad. Esa condición no la puede dar un maestro de tipo socrático, sólo puede producirla la presencia histórica de Dios como hombre, y como hombre real. Kierkegaard recupera en lo que llama su «ficción poética», esto es, una hipótesis o un proyecto, el tema cristiano de la Encarnación y la humillación de Dios, o que «Dios se introduzca en la vida humana» (1997, 180). El contenido de la paradoja que es objeto de la fe está en que la presencia histórica de Cristo es, al mismo tiempo, la irrupción de lo eterno. Eternización de lo histórico e historización de la eternidad, pues. El maestro de esta paradoja tiene que ser Dios para dar al discípulo la condición de la verdad, y tiene que ser hombre para que el discípulo llegue a poseer la verdad.

Un punto importante es lo que Kierkegaard llama aquí la «contemporaneidad del discípulo», que anticipa el motivo de la «contemporaneidad con Cristo» del creyente en los tratados más abiertamente teológicos de los últimos años. El argumento de Kierkegaard —o de Climacus— es que los contemporáneos en el sentido histórico del maestro divino evocado no tienen ningún privilegio sobre los «discípulos de segunda mano». Lo importante no es el conocimiento histórico sino la fe, si bien la fe tiene como objeto central no tal o cual doctrina, sino precisamente el «hecho» de que lo eterno ha tenido lugar históricamente. Todo discípulo del maestro cristiano es contemporáneo con éste. En última instancia, no hay discípulos de segunda mano (1997, 108).

Tal sería en resumen este proyecto o hipótesis que, a título de «relato poético», pretende ir más allá del socratismo: un nuevo órga-

no, la fe, un nuevo presupuesto, la conciencia del pecado, una nueva decisión, el instante, y un nuevo maestro, el Dios en el tiempo.

Aunque es manifiesta la referencia al Cristianismo, el discurso en las *Migajas filosóficas* se mantiene siempre como una hipótesis ficticia. En las últimas páginas Johannes Climacus anuncia un nuevo escrito en el que se propone «llamar a las cosas por su verdadero nombre y revestir los problemas con una vestidura histórica» (1997, 111).

En realidad, el estudio histórico del Cristianismo sólo constituye una pequeña parte del grueso libro que se presenta de hecho como continuación de las *Migajas filosóficas*. Lo esencial de la *Apostilla* es el desarrollo de la tesis de que la verdad del Cristianismo sólo puede tener sentido como verdad subjetiva. De ahí que lo importante no es comprender qué es el Cristianismo objetivamente y, eventualmente, probar de un modo racional que es verdad. Lo importante es describir el proceso de la subjetividad que se hace cristiana, que *deviene* cristiana. En suma, la *conversión*. La primera perspectiva es la de la teología especulativa de Hegel y de los hegelianos. La segunda propone una aproximación abiertamente existencial a la fe como pasión que lleva la subjetividad al paroxismo. En este contexto Kierkegaard plantea su crítica al hegelianismo no sólo a través de las reiteradas ironías sobre el carácter fantasmagórico, abstracto y profesoral del pensamiento especulativo, sino también de manera más «técnica». Así, Kierkegaard denuncia la ambigüedad del *Aufheben*, así como la pretensión de abolir el principio de no contradicción (1949, 147). Ese procedimiento especulativo consiste de hecho en tratar la realidad *sub specie aeterni*. Y la traducción a términos concretos de esa idea es el suicidio: «Se dice que el carácter absoluto del principio de contradicción es una ilusión que se evapora ante el pensamiento. Muy bien, pero entonces la abstracción del pensamiento es a su vez un fantasma que se evapora ante la realidad de la existencia; pues la supresión del principio de contradicción, si debe significar algo, y no es simplemente una idea literaria en la imaginación de un ser extravagante, significa para un ser existente que él ha dejado de existir» (1949, 233). Frente a esa volatilización de la realidad en categorías abstractas, «lógicas», Kierkegaard rescata el sentido realista de la filosofía griega, que se pone de manifiesto en el interés de ésta por el tema del movimiento: «El paso de la posibilidad a la realidad es, como enseña Aristóteles correctamente, *kínesis*, un movimiento. Éste no se puede expresar ni comprender en el lenguaje de la abstracción, pues ésta justamente no puede dar al movimiento ni tiempo ni espacio, los cuales presuponen el movimiento [...]. Hay ahí una interrupción,

un salto» [34]. En este recurso a la *kínesis* se advierte la influencia del aristotélico, y militante antihegeliano de la época, Trendelenburg, más presente en la *Apostilla* de lo que sugieren las escasas referencias a sus obras (1949, 201).

La tarea que se asigna Johannes Climacus es la de hacer ver que, en un mundo objetivamente cristianizado, como es el caso de la cultura danesa de su tiempo, lo difícil es «hacerse cristiano». La seguridad de los bautizados, como pertenecientes a la Iglesia, se constituye en un obstáculo para experimentar la exigencia del Cristianismo: su apelación a la interioridad de cada individuo, el cual ha de decidir con todos los riesgos, su relación con lo eterno, o más exactamente, su relación con lo eterno que se ha hecho histórico. Desde esa perspectiva, Kierkegaard arremete violentamente contra la infantilización del Cristianismo, a pesar del pasaje bíblico sobre los niños y el reino de los cielos (Mt 19, 12) (1949, 195).

Por otra parte, Johannes Climacus incorpora a la línea general de su argumento —la insistencia en que la verdad es subjetividad e interioridad, y en que sólo así cabe intentar comprender el hacerse cristiano— las obras pseudónimas publicadas pocos años antes. En el apéndice a la segunda sección, bajo el título «Una ojeada a la literatura danesa» (que nos interesó antes a propósito de la polipseudonimia) se propone como hilo conductor de la serie de escritos aludidos (*La alternativa, Temor y temblor, El concepto de angustia, Etapas en el camino de la vida*) la idea de que son variaciones de aquella tentativa de comprender el «hacerse cristiano». En esas obras se introduce, como veíamos, la tesis de los tres estadios: estético, ético, religioso. O más bien: la escritura de esas obras «trabaja» la dialéctica de los tres estadios de existencia, y por cierto hasta un punto de profundidad y complejidad que haría inquietar la axiomática más común hoy (por ejemplo de estirpe weberiana) de la delimitación de las esferas de existencia. De hecho, la última parte de la *Apostilla* es una ampliación de aquella teoría, en el sentido de distinguir dos niveles de religiosidad, a los que se llama simplemente *religiosidad A* y *religiosidad B*. La primera es la dialéctica de la interiorización, y no es todavía cristiana, aunque es un paso más allá de la especulación, pues ésta no capta la existencia, sólo capta el ser puro. La religiosidad B, o también lo religioso paradójico, es el momento cristiano de esta

34. Cf. Kierkegaard, 1949, 230. Sobre la importancia del tema del movimiento en este contexto, véase C. Fabro, Introduzione al *Diario*, 1980-1983, 20: «Il movimento è, per Kierrkegaard, la realità primaria, l'unica vera categoria e la matrice stessa dell'essere».

dialéctica, y requiere que se acople a lo patético (al deseo de felicidad eterna), una dialéctica de lo exterior al sujeto, de lo Absoluto, una ruptura con la inmanencia: «Para la especulación la existencia ha desaparecido y no subsiste más que el ser puro; para lo religioso A no existe más que la realidad de la existencia, y sin embargo lo eterno cesa de estarle oculto, y de oculto, presente. Lo *religioso paradójico* plantea como absoluta la antinomia de la existencia y lo eterno; pues el hecho de que lo eterno existe en un momento definido del tiempo es justamente la expresión del hecho de que la existencia es abandonada por la inmanencia oculta de lo eterno. En lo religioso A lo eterno es *ubique et nusquam*, pero está oculto por la realidad de la existencia; en lo religioso paradójico lo eterno se encuentra en un enclave determinado, y esto marca justamente la ruptura con la inmanencia» (1949, 386).

BIBLIOGRAFÍA

1. *Obras de Kierkegaard*

1.1. En danés

Kierkegaard, S. (1920-1936), *Søren Kierkegaards Samlede Voerker,* J. L. Heiberg og H. O. Lange, København (15 vols., Udg. af A. B. Drachmann).

1.2. Traducciones

Kierkegaard, S. (1949), *Post-Scriptum aux miettes philosophiques,* Gallimard, Paris (trad. de F. Prior y M. H. Guinot).
Kierkegaard, S. (1966-1986), *Oeuvres Complètes,* L'Orante (20 vols., edición de P. H. Tisseau).
Kierkegaard, S. (1979), *Materialen zur Philosopphie Søren Kierkegaards,* Suhrkamp, Frankfurt (Herausgegeben und eingeleitet von Michael Theunissen und Wilfried Greve).
Kierkegaard, S. (1980, [3]1983), *Diario,* Morcelliana, Brescia (12 vols., edición de Cornelio Fabro).

1.3. En español

Kierkegaard, S. (1955), *Diario íntimo,* Santiago Rueda, Buenos Aires (trad. María Angélica Bosco) (otra edición en Planeta, Barcelona, 1993).
Kierkegaard, S. (1961), *Ejercitación del Cristianismo,* Guadarrama, Madrid.
Kierkegaard, S. (1961-1975), *Obras y papeles de Søren Kierkegaard,* Guadarrama, Madrid (11 vols., trad. Demetrio Gutiérrez Rivero).

Kierkegaard, S. (1963), *Los lirios del campo y las aves del cielo,* Guadarrama, Madrid (trad. Demetrio Gutiérrez Rivero).
Kierkegaard, S. (1965), *El concepto de la angustia,* Guadarrama, Madrid.
Kierkegaard, S. (1976), *Temor y temblor,* Guadarrama, Madrid (trad. Demetrio Gutiérrez Rivero).
Kierkegaard, S. (1995), *Temor y temblor,* Tecnos, Madrid (trad. Vicente Simón Marchán).
Kierkegaard, S. (1997), *Migajas filosóficas o un poco de filosofía,* Trotta, Madrid (trad. Rafael Larrañeta).

2. *Bibliografía general*

Adorno, Th. (1969), *Kierkegaard,* Monte Ávila, Caracas.
Amorós, C. (1987), *Søren Kierkegaard o la subjetividad del caballero,* Anthropos, Barcelona.
Barth, K. (1998), *Carta a los Romanos,* B.A.C., Madrid (trad. Abelardo Martínez de la Pera).
Clair, A. (1976), *Pseudonymie et paradoxe. La pensée dialectique de Kierkegaard,* Vrin, Paris.
Colette, J. (1964), *La difficulté d'être chrétien,* Cerf, Paris.
Collins, C. (1970), *El pensamiento de Kierkegaard,* Fondo de Cultura Económica, México.
Colomer, E. (1990), *El Pensamiento alemán,* III, Herder, Barcelona.
Derrida, J. (1992), «Donner la mort», en J. M. Rabaté y M. Wetzel (eds.) (1992), *L'Éthique du don,* Metailié, Paris.
Derrida, J. (1993), *Passions,* Galilée, Paris.
Fabro, C. (1980-[3]1983), «Introduzione», en S. Kierkegaard (1980, [3]1983).
Ferguson, H. (1995), *Melancholy and the critique of Modernity. Søren Kierkegaard's religious Psychology,* Routledge, London.
Gabriel, L. (1973), *Filosofía de la Existencia,* B.A.C., Madrid.
González de Cardedal, O. (1998), *La Entraña del cristianismo,* Secretariado Trinitario, Salamanca.
Haecker, T. (1956), *La joroba de Kierkegaard,* Rialp, Madrid.
Hannay, A. (1991), *Kierkegaard,* Routledge, London.
Hartshorne, M. H. (1992), *Kierkegaard, el divino burlador. Sobre la naturaleza y el significado de sus obras pseudónimas,* Cátedra, Madrid.
Larrañeta, R. (1990), *La interioridad apasionada. Verdad y amor en Søren Kierkegaard,* San Esteban y Universidad Pontificia, Salamanca.
Löwith, K (1974), *De Hegel a Nietzsche,* Sudamericana, Buenos Aires.
Lowrie, W. (1938), *Kierkegaard,* Oxford University, Oxford.
Caputo, J. (1995), «Instants, Secrets and Singularities», en M. Matustik y M. Westphal (eds.) (1995).
Matustik, M. y M. Westphal (eds.) (1995), *Kierkegaard in Post/Modernity,* Indiana University.

Munnich, S. (1986), *Kierkegaard y la muerte del padre humano y divino,* Santiago de Chile.
Peñalver Gómez, P. (1999), «Pseudonimia y responsabilidad»: *Postdata,* 20.
Prini, P. (1992), *Historia del existencialismo,* Herder, Barcelona.
Ricoeur, P. (1997), *Lectures* 2, Seuil, Paris.
Sartre, J.-P. (1963), *Crítica de la Razón Dialéctica,* Losada, Buenos Aires.
Sartre, J.-P., Heidegger, Jaspers *et al.* (1968), *Kierkegaard vivo (Actas del Coloquio organizado por la UNESCO en 1964),* Alianza, Madrid.
Steiner, G. (1997), *Pasión intacta,* Siruela, Madrid.
Theunissen, M. (1958), *Der Begriff Ernst bei Søren Kierkegaard,* Alber, Freiburg.
Thulstrup, N. (1980), *Kierkegaard's Relation to Hegel,* Princeton University.
Thulstrup, N. (1994), *Commentary on Kierkegaard's concludind unscientific Postscript,* Princeton University.
Tilliette, X. (1994), *El Cristo de la filosofía,* Desclée de Brouver, Bilbao.
Valverde, J. M. (1994), «Kierkegaard: la dificultad del cristianismo», en M. Fraijó (ed.) (1994), *Filosofía de la Religión. Estudios y textos,* Trotta, Madrid.
Viallaneix, N. (1977), *Kierkegaard. El único ante Dios,* Herder, Barcelona.
Villacañas, J. L. (1997), *Historia de la Filosofía Contemporánea,* Akal, Madrid.
Wahl, J. (1974 [1938]), *Études kierkegaardiennes,* Aubier Montaignbe, Paris.

NIETZSCHE: DE LA LIBERTAD DEL MUNDO

Juan Manuel Navarro Cordón

INTRODUCCIÓN

Tomar en serio a Nietzsche como pensador: tal fue el empeño y la necesidad que movió a Heidegger en su larga y decisiva confrontación con él. Decisiva para su propio camino de pensamiento, y decisiva también para el modo como, a partir de su lectura, se lleva a cabo el diálogo con Nietzsche y la interpretación de su obra. «De la libertad del mundo» expresa, en la intención de este trabajo, una mirada al pensamiento filosófico de Nietzsche como aquel pensador en quien se hace luz y palabra la crisis más honda. Expresión, además, esta «De la libertad del mundo», que se ensaya como hilo conductor que recorra y articule su complejísima obra. Y que va a tener en los conceptos de «mundo» y «libertad» la cifra y sentido tanto de la interpretación nietzscheana de la tradición occidental, como de la salida (si salida fuere) entreabierta por Nietzsche. Ello sólo puede ser así si «mundo» y «libertad» se muestran como conceptos fundamentales de cuya diferente comprensión o interpretación se sigue bien la historia ya acontecida, bien «una historia superior a toda historia habida hasta ahora» (*GC*, § 125; III, 481)[1]; más propiamente, «otra

1. Las referencias a los escritos de Nietzsche se hacen del siguiente modo: en primer lugar, el libro del caso mediante su correspondiente sigla (así *La gaya ciencia* [*GC*], seguida del parágrafo; y en el resto de los libros citados seguida de la página de la edición en lengua española citada en la bibliografía), y a continuación el volumen y página de la edición de Colli y Montinari. Cuando las citas corresponden a *Fragmen-*

historia» (IX, 616). En torno a «mundo» y «libertad» se juega la gran decisión y el tránsito hacia un nuevo modo de vivir (IX, 494 y 519). Con la afirmación del mundo a secas y sin más, como *singulare tantum*, se pretende sobrepasar, o preceder a y precaver contra, la división del mundo en verdadero y aparente, sensible e inteligible. Con la consideración de la libertad como algo mundano se quiere disolver la incompatibilidad entre naturaleza y libertad, y acabar con el instrumento de tortura que ha sido el concepto de «voluntad *libre*» (*EH*, 132; VI, 374). De modo que pueda decirse con Zaratustra: «una cosa humanamente buena era hoy para mí el mundo» (*AHZ*, 263; IV, 226); y afirmarse que, al igual que para el convaleciente que se recupera de una larga enfermedad, «como un jardín espera el mundo» (*AHZ*, 299; IV, 271-272). Un decir tal que es imposible e inseparable de un «saltar a lo libre» (*in's Freie springen*) (*AHZ*, 84; IV, 63). Frente a una posición de servidumbre ante una voluntad ajena o una voluntad de nada, de modo que no pueda prescribirse a sí mismo, como el creador, su bien y su mal, yaciendo por tierra sin poder ponerse de pie, el salto a lo libre yergue, como aconteció al pastor que mordió y escupió la cabeza de la serpiente (*AHZ*, 301, 228; IV, 274, 202). Yergue y transforma, esto es, cambia la forma, estructura y sentido del mundo. Lo piensa de otra manera, ahora no trastornada y torcidamente como el «mundo invertido» del nihilismo, sino recta y ajustadamente conforme a la justicia del mundo y del querer propio. La transformación alcanza por igual, a la par e inseparablemente, al hombre y al mundo; no sólo al espíritu, con cuyas tres transformaciones se inicia el nuevo evangelio y la buena nueva de Zaratustra («Yo soy un alegre mensajero», dice de sí Zaratustra: *EH*, 124; VI, 366), sino que alcanza al todo: «que todo sea transformado» (*AHZ*, 132; IV, 109). Transformación en la que por primera vez (*erst*) se instaura propiamente Mundo. La transformación del espíritu (camello, león, niño) está encaminada a conquistar la libertad para, en un nuevo comienzo, conquistar un mundo nuevo, *su* mundo. Pero esa conquista no puede pensarse como si se alcanzase una libertad y un mundo ya ahí, y dados en algún lugar y desde siempre. No hay tal. En rigor, libertad y mundo son, señala Nietzsche, creados: crearse libertad y crear mundo («el mundo [...] debe por primera vez ser creado por nosotros»). Mundo creado éste que nada tiene obviamente que ver con la hipótesis de un mundo creado según una intención o designios teológicos (III, 374).

tos póstumos sólo se da el número del volumen y la página del texto en esta edición. El texto de los libros es de la edición de Andrés Sánchez Pascual, si bien en algunos casos se ha modificado, siquiera sea levemente, la misma.

La libertad debe devenir mundo. Y sólo entonces el mundo será redimido, sólo entonces se abrirá el espacio de la libertad del mundo.

Tal es la mirada que dirigimos al pensamiento filosófico de Nietzsche. Una mirada que instruida, entre otros por Heidegger, no lee sin embargo heideggerianamente a Nietzsche, a saber, «como pensador metafísico»; una mirada que no ve clara la afirmación heideggeriana de que «el pensamiento de Nietzsche, en conformidad con todo el pensamiento de occidente, es metafísica». Heidegger ha mostrado en su *Nietzsche,* por no mencionar otros escritos suyos, la interna articulación del pensamiento nietzscheano, pensamiento tan riguroso como el de Aristóteles, en torno a los cinco fundamentales rótulos «Nihilismo», «Voluntad de poder», «Eterno retorno de lo mismo», «Superhombre» y «Justicia». Lo nuevo de la lectura heideggeriana consiste, es sabido, no en la tematización o peraltado de tales conceptos, sino en la mostración de su interna correspondencia y complementariedad, de manera que a su través aparezca su pensamiento como la figura final y consumada de la metafísica, en una última manera de responder «metafísicamente» a la pregunta hilo conductor de la Metafísica. Dentro, pues, del corsé que ha sido para la filosofía occidental la «posición metafísica fundamental» guiada y regida por la pregunta por el ser de lo ente. «"La voluntad de poder", "el nihilismo", "el eterno retorno de lo mismo", "el superhombre", "la justicia" son las cinco expresiones fundamentales de la metafísica de Nietzsche. "La voluntad de poder" es la expresión para el ser del ente en cuanto tal, la *esencia* del ente. "Nihilismo" es el nombre para la historia de la verdad del ente así determinado. "Eterno retorno de lo mismo" se llama al modo en que es el ente en su totalidad, la *existentia* del ente. "El superhombre" designa a aquella humanidad que es exigida por esta totalidad. "Justicia" es la esencia de la verdad del ente como voluntad de poder. Cada una de estas expresiones fundamentales nombra al mismo tiempo lo que dicen las demás. Sólo si se piensa *conjuntamente* lo dicho por *éstas* se extrae totalmente la fuerza denominativa de cada una de las expresiones fundamentales» (Heidegger, 1961, II, 211).

«Mundo y libertad» acaso permita pensar la filosofía de Nietzsche de manera tal que, de un lado, muestre la distancia de Nietzsche para lo que se suele llamar «Metafísica», con el aparejo de interpretación sobre lo ente en general, en su qué (esencia) y en un cómo o modo de ser (existencia), la verdad, el modo como el hombre se entiende a sí mismo, y la historia de esta compleja relación. Y de otro lado, ofrezca con otra luz la interna articulación de sus rótulos fundamentales, es decir, muestre el pensamiento de Nietzsche como rigurosa filosofía, sin tener que ser leído como Metafísica.

I. EL TIEMPO PRESENTE COMO TIEMPO DE DECISIÓN

1. *La filosofía como consideración del todo del Mundo*

El pensador Nietzsche se hace cargo del mundo presente en su proveniencia platónico-cristiana. Pensar este mundo presente es la tarea más inmediata y urgente; pensarlo tal como ha sido construido por la imaginería de dicha tradición. Mas pensarlo significa pesarlo, medirlo y evaluarlo, desde la más implacable exigencia de veracidad: «ver cómo está constituida en el fondo la realidad» (*EH,* 126; VI, 368). Desde la veracidad, frente a la mentira, y desde la valentía requerida en no menor medida por el filósofo frente al miedo («el miedo madre de la moral»: *MBM,* 131; V, 122). Ello es justamente la tarea en que consiste la filosofía para Nietzsche: «la búsqueda de todo lo problemático y extraño en el existir, de todo lo proscrito hasta ahora por la moral» (*EH,* 2; VI, 258). Innumerables textos y afirmaciones a primera vista contradictorios producen, de momento al menos, un enorme desconcierto. Singular ejemplo se encuentra en lo que se refiere a dos cuestiones fundamentales de la filosofía: la cuestión de lo real y la de la verdad. La filosofía para Nietzsche toma en consideración lo real en cuanto todo («la gran economía del todo») y en su radicalidad, en su condición misma de real («la realidad como ella es») (*EH,* 126, 128; VI, 368, 370). Lo que no significa una comprensión del «todo» del mundo (*die ganze Welt*) como «sistema», ni lo real como algo «ente» en cuanto fijo e inmutable, o como «cosa en sí» (como si hubiere, en el sentido reificado y metafísico de la expresión, *seiende Dinge:* IX, 309). En cuanto a la verdad y su carácter fundamental y decisivo, bastará con recordar que Nietzsche se ve a sí mismo como «el primero que ha descubierto la verdad» (*EH,* 124; VI, 366). Verdad con la que se hará un ensayo en el que quizá se vaya a pique y hunda la humanidad tal como se ha interpretado hasta ahora (XI, 88). Lo que tampoco significa algo así como un concepto unívoco de verdad, ni que ésta consista en saber algo que estuviese fijo y determinado «en sí». La verdad «es una palabra para la "Voluntad de poder"» (XII, 385). Y la voluntad de poder es «el último *factum*» al que llegamos en la búsqueda de la condición y constitución de la realidad en su fondo (*hinunterkommen*) (XI, 661). Verdad y realidad están en un lazo insoluble, y a ellas mira y toma en consideración el pensamiento de Nietzsche, quien recaba para sí, bajo el rótulo «Voluntad de poder», una *nueva* filosofía, o para decirlo con más claridad, «el ensayo de una nueva interpretación de todo acontecer» (XI, 653).

«Interpretación» porque está en la condición misma de la voluntad de poder ser interpretadora. Interpretación de «lo que hay» en cuanto ello consiste en acontecer. Un acontecer que se presenta ya siempre como textura (el tejido que es el mundo) y como texto que además da a interpretar. En un admirable parágrafo de *Más allá del bien y del mal* (§ 230) se señala a ese texto básico y fundamental (*Grundtext*): *homo natura*. Sin el entrelazamiento de hombre y naturaleza no hay texto, no hay mundo. Es un texto terrible y espantoso (*schreckliche*), en consonancia con la condición misma extraña (*fremde*) e inquietante de la existencia; un texto eterno, sin que sea ahora el momento de pensar «el sentido de su eternidad». Es preciso *reconocer* el texto como tal bajo el coloreado y el repintado, lisonjeros y aduladores, con que la vanidad y la mentira demasiado humanas lo han teñido. Es preciso no estar sometidos ni en esclavitud ante las muchas interpretaciones ilusas y fantasiosas que sobre él se han garabateado. Y al hombre mismo con sus pintadas es preciso llevarlo y trasladarlo, en un regreso hacia el fondo y la raíz, a la naturaleza. Y ello por dos decisivas razones: primero porque sólo desde ese último *factum* se pueden reducir y disolver (en el sentido de «liberarse de») las interpretaciones erradas y mentirosas; y en segundo lugar porque sólo desde ese *factum* primordial es dable la decisión para otra estancia y configuración de mundo. Aquella interpretación, en fin, es *nueva* porque viene a encontrar un *centro de gravitación* distinto para el mundo. Semejante interpretación de lo real en su verdad sólo es accesible al «hombre del conocimiento» que, guiado por la veracidad y la fortaleza, y en contra de aquella voluntad de superficie, simplificación y engaño (a sí mismo y a otros), «quiere tomar las cosas de un modo profundo, complejo, radical». Aquella interpretación, por último, es nueva de un modo inaugural porque viene a encontrar un centro de gravedad en el mundo él mismo *abismático*.

Así pues, filosofía es para Nietzsche interpretación de lo real en su verdad. Tiene la filosofía un carácter complexivo y sinóptico (lo que no niega, antes bien subraya, la dimensión óptica y perspectivística de la interpretación) a la par que radical (lo que no comporta afirmación o suposición de fundamento último y absoluto alguno). Y lleva a cabo una doble y enlazada consideración. De un lado señalar lo que en lo real se ha proscrito, difamado o negado. Son innumerables los pasajes que a este respecto cabría aducir: «a la realidad se la ha despojado de su valor, de su sentido, de la veracidad» (*EH*, 16; VI, 258); «la falsificación radical de toda naturaleza, de toda realidad»; «el "Más allá" como voluntad de negación de toda realidad» (*A*, 50, 109; VI, 191, 253); en una palabra, la difamación del mun-

do. Importa subrayar que quien ha llevado a cabo tal despojo no ha sido la llamada «Metafísica», a fin de cuentas un mero brillo o una oscura sombra para despistar a la superficialidad del pensamiento, sino la moral, una determinada moral, el edificante discurso dulzón, enfermizo de un alma corrompida. Es decir, de una modalidad de vida en la que el armazón de los afectos está quebrantado, en la que amenaza la anarquía de los instintos y que, en consecuencia, elige y prefiere lo que es perjudicial para la vida. Justamente por eso lo que en verdad ahora, en este tiempo de crisis, más es menester es «desmoralizar el mundo» (X, 647), desmontar y deconstruir la imaginería del mundo fraguada por la vida resentida. Y sólo entonces, a esta luz, se podrá apreciar la servicialidad y la instrumentalidad de la Metafísica para con la voluntad de nada de la moral. Moral, religión también, y metafísica forman la alianza, si bien con rango de poder y decisión distintos, para que no se honre la realidad y no se le dé la palabra. Y muy significativamente «los dos errores más malignos que existen» tienen que ver con la realidad y con el mundo, a saber, «el concepto "Mundo verdadero"» y «el concepto de la moral como esencia del mundo» (*A*, 3; VI, 176). La alianza de platonismo y cristianismo reencontrados y reunidos como nihilismo, esto es, el «mundo invertido» (*verkehrte Welt*) (*GM*, 145; V, 371).

Y de otro lado, tras su acción aniquiladora, la filosofía lleva a cabo una segunda función: poner cabeza arriba el mundo en un contra-movimiento o movimiento inverso al hasta ahora erráticamente andado (*GM*, 103; V, 330). Este preciso punto crítico de la historia del mundo es el que piensa Nietzsche y el que él se propone decidir: «una crisis como jamás la ha habido en la tierra», «una decisión contra todo lo que hasta ese momento se había creído, exigido, santificado» (*EH*, 123; VI, 365). La decisión lo es contra todo (*gegen Alles*) y con respecto al todo, una decisión sobre el Mundo. Pensar la crisis es ya estar en camino de agravarla, llevarla al pensamiento más grave, el pensamiento del retorno. Zaratustra trae «la gran crisis» (XI, 25) con un contra-movimiento para retorcer el movimiento que iniciaron Sócrates y Pablo de Tarso, el «disevangelista». Sócrates, «aquel lógico despótico» (*NT*, 123; I, 196), se creyó en la necesidad de corregir la existencia llegando a creer que «el pensar (algo lógico y conceptual) es capaz no sólo de conocer sino, incluso, de corregir el ser». Una ilusión, apostilla Nietzsche, que se ha inoculado como instinto en la ciencia; y bastará recordar los parágrafos 23-25 de la parte III de la *Genealogía de la moral* para calibrar la continuidad y el alcance de la reactiva y ascética sombra socrática alumbrando también toda nuestra ciencia moderna en su creencia en un valor en sí de la verdad. Tam-

bién, además, se creyó Sócrates en el derecho y la justicia de establecer una separación entre lo verdadero y la apariencia. De ahí que venga a representar «un punto de inflexión de la denominada historia universal» (*NT,* 128; I, 100). Por su parte, también en Pablo tiene lugar una «resuelta resolución: llamar "Dios" a su propia voluntad» (*A,* 83; VI, 226); una decadente voluntad «contra "el mundo"» (*A,* 51; VI, 192). Con el aparejo de los conceptos «culpa», «bueno», «malo» y otros, todos ellos referidos a la consistencia de lo real y al poder de la decisión (mundo y libertad). «Deus, qualem Paulus creavit, dei negatio»: con tal fórmula quiere señalar Nietzsche que con Pablo no sólo tuvo lugar la negación de lo «divino», sino que se abrió un abismo entre cielo y tierra, entre Dios y hombre. Justamente lo contrario que Jesús, quien habría suprimido el concepto de «culpa» y negado toda sima y hendidura entre Dios y el hombre (*A,* 72; VI, 215). Bastará con recoger un ramillete de afirmaciones nietzscheanas sobre el cristianismo acerca de los conceptos fundamentales «mundo», «libertad» y «realidad» para apreciar su función configuradora del mundo que en este tiempo se presenta en su crisis extrema: el cristianismo «ha proscrito todos los instintos fundamentales» (proscripción ya mentada en la caracterización del concepto nietzscheano de filosofía más atrás señalado); es «una forma de enemistad mortal, hasta ahora no superada, a la realidad»; declara «el mundo» como *el mal en sí;* «cristiano es el odio a la libertad» (*A,* 29, 55, 81, 46; VI, 171, 197, 224, 188). Más que odio aun, el cristianismo es el «sacrificio de toda libertad» (*MBM,* 73; V, 66).

2. *Desimismación y desmundanización*

Mundo y libertad, pues, nos parecen constituir las cuestiones fundamentales con las que lucha Nietzsche y con respecto a las cuales se decide. «El pensamiento en torno al que aquí se batalla es la *valoración* de nuestra vida por parte de los sacerdotes ascéticos [Moral, Religión y la sirvienta Metafísica]: esta vida (junto con todo lo que a ella pertenece, "naturaleza", "mundo", la esfera entera del devenir y de la caducidad) es puesta por ellos en relación con una existencia completamente distinta, de la cual es antitética y excluyente, a menos que *se vuelva* en contra de sí misma, que *se niegue a sí misma:* en este caso, el caso de una vida ascética, la vida es considerada como un puente hacia aquella otra existencia. El asceta trata la vida como un camino errado» (*GM,* 136; V, 362). Kant estimó que la metafísica era el campo de batalla de disputas interminables. Nietzsche con plena lucidez señala que esa batalla se dirime en, por y con respecto a la vida

misma y sus cuestiones fundamentales. Pues de cuestiones radicales se trata.

A propósito del carácter autocontradictorio y resentido de la vida ascética establece Nietzsche una simple mas decisiva distinción entre «algo en la vida» (*Etwas am Leben*) y «la vida misma y sus condiciones» (*das Leben selbst und seine Bedingungen*). La modalidad ascética de la vida quiere ser señor, adueñarse, mandar y mantener el mando en todo respecto y dominio (funciones todas ellas del «principio» tal como lo pensó Aristóteles) sobre la vida misma, no sin más sobre algo *de* la vida; sobre lo matricial y no sobre aditamentos, sobre sus «más profundas, fuertes y últimas condiciones». Y para ello intenta «servirse de la fuerza [*Kraft*] para obstruir las fuentes de la fuerza» (*GM*, 137; V, 363). Así pues, lo que está en juego, en el juego de la batalla y del mundo, no es algo adjetivo y parcial, sino esencial con respecto al todo, es decir, con respecto a lo que es condición última de articulación y sentido. El resultado habido de esa violencia y dominio se plasma en una *Entselbstung* (*GM*, 137; V, 363) y una *Entweltlichung*. *Entselbstung* no es sin más, la negación de sí (*Selbst*), sino más radicalmente el desarraigo del sí en lo más propio de su naturaleza; el arrancar de cuajo el sí de la vida («la vida misma» en su más genuina condición) y traspasarla y transponerla en otro orden y modo. La «desimismación» expresa muy pertinentemente esta operación de autosacrificio de la vida misma. No es otra cosa la «moral de la desimismación» de que habla *El Anticiristo* (*A*, 93; VI, 236), moral que enajena y extraña a la vida en su mismidad, es decir, la saca de sus entrañas y la traslada a otro mundo, al que se suele llamar metafísico. El extrañamiento no es sin más «topológico», sino «onto-lógico», pues ese sí (*Selbst*) se interpreta como «yo» (*Ich*), en las distintas configuraciones que ha llevado a cabo la tradición platónico-cristiana («alma», *cogito*, «razón», «espíritu»...). «De los despreciadores del cuerpo», en *Así habló Zaratustra*, se hace eco de esta historia. Ahora, en un claro contramovimiento a esa tradición, el sí, la mismidad de la vida es el cuerpo, ese poderoso (*mächtiger*) soberano, ese sabio desconocido que gobierna pensamientos y sentimiento, ese mismo creador. «El sí creador se creó para sí el apreciar y el despreciar, se creó placer y dolor. El cuerpo creador se creó el espíritu como una mano de su voluntad» (*AHZ*, 61; IV, 40). El «desimismamiento» expresa el volverse de la voluntad contra la voluntad, es una «contravoluntad», la contravoluntad de la voluntad (*des Willens Widerwille*) (*AHZ*, 205; IV, 180), el nombre más propio para la venganza. Ahora bien, «voluntad» es un nombre para «el libertador» (*der Befreier*), el que libera y porta libertad. La vida

ascética y su correspondiente «desimismamiento» es justamente el sacrificio de la libertad.

En correlación con la desimismación se lleva a cabo una «desmundanización» (*Entweltlichung*) (*MBM,* 89, 143; V, 82, 133), de modo que una y otra se requieren y complementan. La operación e historia que se encamina a la desmundanización es harto minuciosa y compleja. Se propone *trasladar* el sentido de la existencia y de la realidad, con el consiguiente extravío de lo mundano y la corrupción de la esencia del mundo. Quebrantar y romper lo que es fuerte y el modo propio de la fuerza, debilitar las grandes esperanzas y primaveras en el jardín del mundo, levantar sospechas contra la felicidad y belleza del cielo de la tierra, doblar y doblegar todo lo que tiene en el sí mismo el señorío (*Selbstherrliche*), todo lo que quiere y desea soberanía y mando, todo instinto superior, llevándolo hasta la destrucción del sí (*Selbstzerstörung*) lo que le es más propio; en una palabra, trasformando todo el amor a lo terreno en odio a la tierra: todo esto es lo que se ha llevado a cabo. También, pues, ahora tiene lugar no, sin más, un desplazamiento topológico en el mundo, sino un trastorno de su constitución enfermándolo y corrompiéndolo. La enfermedad es en Nietzsche una cuestión ontológica. Toda esta operación e historia de «desmundanización» consiste en «poner al revés todas las valoraciones». Con ello «nada quedó intacto, nada continuó siendo siquiera parecido a la realidad» (*A,* 73; VI, 216). El peso y lo grave, aquello que da peso a toda existencia y en torno a lo que todo gravita (*Schwergewicht*) fue dis-locado *detrás* (*hinter*) de esa existencia cuya constitución y salud fue corrompida. La gravitación es «fisiológica». Es la *Physis,* la Naturaleza, la que otorga e instituye fuerza gravitatoria, y la que separa y distingue, pues la existencia y realidad efectiva mismas (nombres nietzscheanos todos ellos para nombrar el mundo), «el aspecto total de las cosas», es separación y diferencia (*physiologisch verschieden-gravitirende*) (*A,* 99; VI, 242). Y al perder la tierra su gravedad deviene un astro errático y errante. Difamado, el mundo devino, como señala Zaratustra, un «mundo deshumanizado» (*entmenschte Welt*), como no podía ser de otra manera en virtud de la estructural relación de correspondencia entre el sí (*Selbst*) y el mundo (*Welt*). Se instaura el régimen de «trasmundanos». Deshumanizado devino el mundo a la par que divinizada devino la nada (*das Nichts vergöttlicht*) (*A,* 43; VI, 185). Con tales operaciones, el mundo, como el todo de lo que hay, se convierte en un juego de espejos, de brillos y sombras, en el que parece ser lo que no es y es lo que no parece ser. Mundo este entonces, con palabras de Zaratustra, «obra de un dios sufriente y atormentado», «imagen

imperfecta de una contradicción eterna»; un «mundo inhumano»; en verdad, una negación del mundo, una nada, «una nada celeste» (*AHZ,* 56-57; IV, 35-36). Desmundanización, pues, es, para decirlo breve y rigurosamente, «el más allá como voluntad de negación de toda realidad», «más allá —en la nada—» (*A,* 109, 74; VI, 523, 217). «Meta-physica» y «nihilismo» no son sino la mera consecuencia de la moral corrupción de la esencia del mundo, de una enfermedad de la voluntad, de una voluntad que «prefiere querer la *nada* a *no* querer»; «*una voluntad de nada,* una contravoluntad frente a la vida, una rebelión contra los presupuestos más fundamentales de la vida» (*GM,* 114, 186; V, 339, 412). «Desimismación» y «desmundanización» son el haz y el envés de la «demencia y de la voluntad». En su desvarío, todo *no* dicho a lo más propio del sí mismo, a la Naturaleza, a la efectividad de su ser, lo proyecta fuera de sí y lo instituye como algo existente, corpóreo, efectivo, como Dios, como más allá, como eternidad. De este modo se infecta y envenena «el fondo más profundo de las cosas», y la vida se pierde en un laberinto sin salida (*GM,* 106; V, 332).

3. *La redención del mundo y el camino de la libertad*

Lo que está en juego en esta batalla sobre el sentido del mundo no alcanza sólo a su fundamento, ni tampoco sólo al todo de su articulación y ensamblaje, sino que incumbe a una manera de valoración que no por ser espantosa (*ungeheurliche*) deja de estar inscrita y grabada en la historia del hombre. Lejos de ser algo excepcional y raro, «es uno de los hechos más extendidos y duraderos que hay» (*GM,* 136; V, 362), hasta el punto de que si se prescinde de esa manera de valoración que ha hecho del sí «una mala conciencia» y del mundo «un astro auténticamente ascético», si se prescinde de ese ideal, «el hombre no ha tenido hasta ahora ningún sentido». Hasta ahora ha faltado «la voluntad para el hombre y para la tierra» (*GM,* 184; V, 411). En el extremo de esta historia, «la historia del alma enferma» que es la historia de occidente y cuya lógica expresa el nihilismo, en el nihilismo extremo y pasivo, la voluntad ni siquiera quiere; consciente la vida del «prolongado derroche de fuerzas» para nada, perdido finalmente el ánimo y el coraje, fatigada, la voluntad, señala con infinita tristeza Zaratustra, «ya no quiere ni querer» (*AHZ,* 57; IV, 36). Pero el querer y la voluntad es el nombre nietzscheano para la libertad en su raíz y procedencia, y lo que en el fondo ha sucedido en esta historia de la «desimismación y desmundanización» ha sido, de un lado, arrojar del mundo a la libertad, desposeyéndolo de ella, y

encadenándolo; de otro lado, encarcelar a la libertad en y desde su raíz misma (Nietzsche habla reiteradas veces de «instinto de libertad»: *GM*, 99; V, 325-326), tras reprimirla, en el interior oscuro que es la mala conciencia. La mala conciencia es el encarcelado instinto de libertad que acaba por descargarse y desahogarse contra sí mismo. La historia del mundo es la historia de la corrupción y extravío de la libertad. Y la historia de la filosofía como pensamiento e interpretación del mundo (pues en el filosofar se expresa una modalidad de vida y de voluntad) ha sido igualmente la historia de la errancia del pensamiento. «La errancia (*Verirrung*) de la filosofía» se ha jugado en la necesidad de interpretar lo real, y en la menesterosidad en que se encuentra el hombre al habitar en el mundo y como mundo. Ha sido una «idiosincrasia antropocéntrica» lo que ha llevado a establecer «en la lógica y en las categorías de la razón el criterio de verdad, la medida de las cosas, la pauta sobre lo real y lo no-real». Dicho brevemente, «la absolutización de una condicionalidad» (XIII, 336). «Lógica» y «razón» que no expresan sino una determinada voluntad y conformación de la vida: la vida reactiva. Supongamos, señala Nietzsche en la *Genealogía,* que es la voluntad ascética la que es llevada a «filosofar», esa voluntad de autocontradicción y de antinaturaleza (*Widernatur*). En tal caso, en su tarea de «desimismamiento», la vida decadente, en el límite de su autodesprecio, llegará a decretar: «*Hay* un reino de la verdad y del ser, pero ¡precisamente la razón *está excluida* de él!». Este momento representa espléndidamente el cenit de la escisión de la realidad tanto en cuanto a su «ser» (verdadero-aparente), como en cuanto a nosotros mismos (sentido-razón); más aun, representa el momento de la extrema contradicción al «volver la razón contra la razón». Es el cenit que significa Kant. Y con agudeza y rigor singulares apostilla Nietzsche: «el concepto kantiano de "carácter inteligible de las cosas" [...] significa [...] un modo de constitución de las cosas del que el intelecto comprende precisamente que para él *es total y absolutamente incomprensible*» (*GM*, 137-138; V, 363-364). Mas lo que aquí se está decidiendo es el pensamiento y el sentido del todo de cuanto hay en lo que se refiere a su verdad, modo de ser y valor. Y Nietzsche en esta cuestión fundamental se propone «ver alguna vez las cosas de otro modo, querer verlas de otro modo». En un póstumo en el que se esboza el eterno retorno de lo mismo, y por consiguiente en el momento de calibrar lo que el pensamiento de los pensamientos comporta para la interpretación del Mundo, se señala que la tendencia al conocimiento consiste en «comprender *todo* como deviniendo, negarnos como *Individuum,* mirar el mundo en lo posible desde *muchos* ojos» (IX, 494).

En este estado de cosas, la palabra de Nietzsche clama innumerables veces por la libertad, tanto en el sentido de «liberación de» como de «creación»: «¿nos libraremos alguna vez?» es una continua cantinela repetida por doquier en diferentes contextos. Liberación o redención, y creación: ésa es la tarea. La redención y la liberación sólo pueden venir de la libertad y de lo libre. A diferencia de aquellos redentores que «no vinieron de la libertad» (*AHZ,* 141; IV, 118), «alguna vez tiene que venir a nosotros el hombre redentor, el hombre del gran amor, el espíritu redentor [...] Ese hombre del futuro que nos liberará del ideal existente hasta ahora y asimismo de *lo que tuvo que nacer de él,* de la gran náusea, de la voluntad de la nada, del nihilismo, ese toque de campana del mediodía y de la gran decisión, que de nuevo liberará la voluntad, que devuelva a la tierra su meta y al hombre su esperanza, ese anticristo y antinihilista, ese vencedor de Dios y de la nada...» (*GM,* 109, 110; VI, 336). La redención de la voluntad va de la mano con la negación de la responsabilidad en Dios, así como de la responsabilidad del hombre tal y como ha sido entendida hasta ahora. El que Nietzsche ligue necesariamente la redención del mundo con la negación de la responsabilidad en Dios («con ello por primera vez redimimos el mundo») expresa cómo la divinización del mundo es su vinculación a Dios, de quien depende y ante quien tiene que responder. Y al igual que la disolución de la conciencia de autorresponsabilidad ante la culpa absuelve a la vida del pecado, la negación de la responsabilidad en Dios absuelve al mundo de él: «esto es por primera vez la gran liberación — sólo con esto queda restablecida otra vez la inocencia del devenir» (*CI,* 69-70; VI, 97).

Pues bien, éste es el tiempo justo de «la gran decisión» (*GM,* 110; V, 336), y para ello es menester encontrar «la salida de milenios enteros de laberinto» (*A,* 27; VI, 169). Nietzsche afirma haberla encontrado y «saber el camino» por fin, pues hasta ahora «no teníamos ningún camino». ¿De qué camino se trata?, ¿y qué otro puede ser sino el camino de la libertad, el camino que es la libertad y el camino que la libertad abre o pueda abrir? Es, pues, en el quicio de la libertad donde se incardina tanto el sí propio (*Selbst*) como el mundo: en torno al querer «gira el mundo» (*AHZ,* 194; IV, 169). Y justo por eso Zaratustra enseña a los hombres «una nueva voluntad» que permita «llevar libremente [...] la cabeza [y no escondida "en la arena de las cosas celestes"] y conquistar el mundo». La cuestión filosófica fundamental es, pues, se lee en *Así habló Zaratustra,* «encontrar el camino que lleva a la libertad» (*AHZ,* 142; IV, 119). Y que a continuación señale Nietzsche que «nunca ha habido todavía un superhombre» indica con toda claridad y rigor cómo es también la liber-

tad en su condición de gozne lo que podrá abrir a ese otro modo de estancia en el mundo al que se refiere el rótulo «superhombre».

En diferentes anotaciones póstumas habla Nietzsche del «camino de la libertad», que no es ciertamente un camino de rosas, sino antes bien «un camino duro». Un camino que es una pluralidad de caminos, pues discurre con diferentes pasos en múltiples direcciones (XI, 80, 140). Consiste en un doble gesto: cortar con todo el pasado y el ensayo de nuevas estimaciones de valor. Lo que obviamente comporta alumbrar un nuevo mundo, pues «el mundo tal como existe en su totalidad [*die ganze vorhandene Welt*] es también un producto de nuestras valoraciones» (XI, 127). En las estimaciones de valor «el valor para la vida decide en última instancia», decisión ésta que, por su radicalidad, lo es «con relación al todo» (*in Bezug auf das Ganze*) (XI, 56 y 165). Siendo el nuestro un tiempo de decisión, lo es también entonces de ensayos. Fundamentalmente, y a fin de cuentas, un ensayo sobre la verdad y el ensayo mismo que es la libertad, ya que aquélla remite a ésta, a lo libre. Pues bien, en estrecha conexión con los nuevos buscados caminos de la libertad, anota Nietzsche un pensamiento sobre la justicia (*Gerechtigkekit*) de primer rango: «justicia como modo de pensar constructivo, eliminador [*auscheidende*], aniquilador, a partir de estimaciones de valor: *supremo representante de la vida misma*». Heidegger (1961, II, 261) ha señalado que justicia es el nombre y el modo como Nietzsche interpreta la verdad, sin apenas referirse en su comentario al «modo de pensar» salvo para decir que es un «re-presentar» y que se determina «como subjetividad». A nosotros nos interesa ahora más subrayar que la justicia es un «modo de pensar», para señalar su carácter decisorio con respecto al mundo y su radicación en la libertad. El concepto de «modo de pensar», de claras resonancias kantianas, es de singular importancia. Baste con indicar que hay un modo de pensar «negador del mundo» y otro «afirmador del mundo», que en el modo de pensar se decide el «valor de las cosas», y que en él «se da un juicio, un sí o un no [...] sobre la vida y el valor de la vida». Bien, pero ¿qué significa pensar?, ¿qué es pensar?, ¿acaso un re-presentar de la subjetividad?

Nietzsche es muy escueto en su respuesta: «pensar es tan sólo un relacionarse de los instintos entre sí» (*MBM,* 61; V, 54). Tal relación tiene su quicio en el «instinto de libertad», el auténtico instinto de vida, como se lee en la *Genealogía.* La justicia, pues, ensambla y ajusta el mundo; es la ley de las cosas conforme a su naturaleza y más propio ser; dispensa fundamento y derecho. Radicada a su vez en la libertad, no expresa arbitrio alguno (*Willkür*), antes bien es la ley originaria de las cosas (*Urgesetz*). Si para ésta «buscase un nombre —señala

Nietzsche—, diría "es la justicia misma"» (*MBM,* 234; V, 220). En *La gaya ciencia* cabe apreciar la importancia de esta referencia de la justicia al pensar y su incardinación en la relación libertad-mundo. Un modo de pensar negador del mundo se da en aquellos que estiman que «toda inclinación natural» es algo enfermizo, y que las inclinaciones y los instintos son malos. De este modo distorsionan la naturaleza del pensar y se produce una gran injusticia que nos posee y domina: «la gran injusticia contra nuestra naturaleza, contra toda la Naturaleza». Injusticia hay porque esta naturaleza, en nosotros y fuera de nosotros, es estimada en su ser mismo como mala, y no medida en su valor conforme al derecho y la ley de su esencia. De ahí, de este modo «injusto» de pensar, procede el que se encuentre entre los hombres muy poca «nobleza», entendida ésta como manera de valorar, y analizada cumplidamente en la *Genealogía de la moral:* «la manera de valoración [...] actúa y brota espontáneamente, busca su opuesto tan sólo para decirse sí a sí misma con mayor agradecimiento, con mayor júbilo, —su concepto negativo "bajo", "vulgar", "malo", es tan sólo una pálida contraimagen, nacida después, de su concepto fundamentalmente positivo "nosotros los nobles", totalmente empapados de vida y de pasión» (*GM,* 43; V, 271). Un rasgo definitorio de lo noble es volar sin vacilación a donde el natural impulso nos mueva, pues de la «libre naturaleza» recibimos el sentido de nuestro ser, «nosotros nacidos libres». A donde quiera que así noblemente constituidos vayamos, «siempre habrá en torno a nosotros lo libre y luminoso» acogiéndonos, abarcándonos y dispensándonos el espacio de juego que es el mundo. Mas estando aún el mundo descoyuntado y siendo difamado por «los calumniadores de la Naturaleza», «se echa en falta y es menester una nueva justicia» (*eine neue Gerechtigkeit thut noth*). Y con la nueva justicia que, por su procedencia de lo libre, abre un nuevo espacio para el mundo, se alumbrará e instaurará otro orden y régimen en el ensamblaje total de las cosas. «Hay todavía por descubrir un mundo otro, y más de uno» (*GC,* §§ 294 y 289; III, 534-535 y 530).

Pareja relación a la señalada entre libertad y justicia se da entre libertad y el pensamiento del retorno. Ya en el primer paso que hacia él encamina queda rotundamente señalado: «para soportar el pensamiento del retorno es necesario libertad de la moral» (XI, 224). Y la misma estrecha relación ha quedado ya señalada entre libertad y voluntad de poder. Así, las grandes cuestiones del pensamiento de Nietzsche (nihilismo, voluntad de poder, superhombre, eterno retorno, justicia) quedan referidas y remitidas a la cuestión fundamental que es la libertad del mundo. La cuestión que es la libertad del mundo dispen-

sa así la economía de la obra de Nietzsche; todos sus grandes tópicos reciben de dicha cuestión fundamental el *nomos* de su ensamblaje. Lo que hay es voluntad de poder, que en su acontecer y devenir se ha interpretado de modo tal que se muestra como una voluntad que ya ni siquiera quiere querer; esa historia es el nihilismo con la cohorte de «formaciones» que le es propia: «el hombre» (y el «último hombre»), el valor metafísico de la verdad como algo en sí, la inmóvil eternidad como anulación del tiempo y del devenir, una justicia que no es de este mundo... La muerte de Dios y el anuncio del fin de esta historia es la catástrofe que impone la veracidad de la vida y la honestidad del pensar. Tras esa muerte todo se transforma: la voluntad de poder toma posesión y se apropia de su más propio sí mismo, la «oscura nube que es el hombre» aprende «el sentido de su ser» (*AHZ*, 42; IV, 23). La vida se quiere eterna y se crea renovadamente a sí misma, la justicia reconoce, amándolo, el destino y la necesidad. Nombre éste de necesidad (*Notwendigkeit*) con que se denomina «ese viraje de toda necesidad» que es esa «sola voluntad» a la que se ha devuelto la libertad sobre todo lo creado e increado, y que tiene el derecho (*Recht*) para decir sí y para decir no, siendo así la libertad fuente de la justicia (*AHZ*, 306 y 305; IV, 279 y 278). Así pues, «libertad y mundo» están en el corazón de cada una de esas cuestiones dilucidando su sentido y articulando su funcionalidad en el pensamiento nietzscheano.

II. EL MUNDO COMO CONCEPTO ONTOLÓGICO FUNDAMENTAL

Desde el apunte en «Mi Vida» sobre «Mundo o Dios», hasta la sentencia recogida en *Más allá del bien y del mal*, «en torno a Dios todo se vuelve ¿qué?, ¿quizás en "Mundo"?» (*MBM*, 107; V, 99), el concepto de Mundo se ha ido densificando y ahondando, hasta convertirse en la matriz y el centro del pensamiento nietzscheano. Mas es menester preguntarse con Nietzsche «qué significa *Mundo*» (*A*, 68; VI, 211), pues no parece que el manejo ligero y desenvuelto con que se habla del «Mundo» como si fuese la cosa mejor entendida del mundo arroje mucha luz.

1. *El Mundo como todo*

«Mundo» puede significar «todo», o bien una «parte» del todo. Como «parte» de lo que hay, «mundo» se opone binariamente a Dios, o bien ternariamente también, y además de a Dios, al Yo, para seguir el esquema de la Dialéctica trascendental de la *Critica de la razón pu-*

ra. Este concepto «parcial» de mundo no aporta especial interés para la dilucidación del concepto nietzscheano de mundo. El mundo se presenta en el pensamiento de Nietzsche más bien como «Todo». La cuestión entonces justamente es pensar su sentido. En este respecto, el concepto de mundo en cuanto todo se da a pensar como una estructura ontológica fundamental; no mienta algo meramente talitativo o categorial, sin un respecto trascendental.

En cuanto todo «Mundo» no significa el conjunto de todas y cada una de las cosas, ni mucho menos con tal concepto se refiere a algo distinto de las cosas. Mas en cuanto «todo», mundo ha de mentar una cierta «totalidad», si bien en modo alguno como la *Unidad* de una multiplicidad, que ofrece además el carácter de *Sistema* y que sobrepasa o trasciende lo por ella enlazado como si fuese o significase algo *Incondicionado*. Tal pensar ha sido uno de los caminos que ha llevado irrevocablemente a cierta Metafísica y al Nihilismo. En uno de los fragmentos póstumos se lee: «el nihilismo [...] se presenta cuando en todo acontecer se ha puesto una *totalidad* (*Ganzheit*), una *sistematización*, incluso una *organización*, una especie de *Unidad*», como tratándose de «una forma suprema de dominio y administración» de manera que «el bien de lo universal (*Allgemeines*) exige la entrega del individuo» (XII, 47). No hay tal todo, ni el mundo puede ser comprendido de acuerdo con tal concepto de totalidad. En otro fragmento casi de la misma época se precisa aun más la cuestión y aclara el significado último de la negación de esta Totalidad: «me parece importante deshacerse del todo, de la unidad [...] de un incondicionado [...] Es necesario dispersar el todo; desaprender el respeto por el todo [...] No hay todo, falta el gran *Sensorium* o Inventario o almacén de fuerza» (XII, 31). Pues el mundo, aunque mundo de fuerzas, no es algo distinto de ellas ni receptáculo en que ellas puedan estar alojadas. Tampoco un gran *Sensorium*, pues antes o después se lo tomará como «última instancia» y se acabará bautizándolo como Dios.

Mas este rechazo del mundo como tal totalidad, ni aquel dispersar o hacer añicos, no significan ni llevan a un atomismo o multiplicidad de «mónadas», pues «en la marcha total de las cosas» y del mundo «no hay nada aislado, lo más pequeño porta el todo». Zaratustra exclama: «todas las cosas están encadenadas, trabadas, enamoradas [...] ¿alguna vez habéis querido una vez, dos veces [...]? [...] oh, entonces amasteis el mundo» (*AHZ*, 428; IV, 402). El mundo se presenta, pues, como algo enlazado, si bien no en ese modo sistemático ya excluido.

¿Cómo pensar, pues, más precisamente ese «todo» que es el mundo? En un comentario sobre *el antípoda* de Kant, Goethe, acaso ha-

llemos alguna luz (*A*, 126-127; VI, 151-152). Lee Nietzsche a Goethe como un acontecimiento, como un ensayo poderoso y grandioso a la vez, de superar un mundo, una configuración del mundo, mediante una vuelta a la Naturaleza. «Lo que él quería, nos dice, era totalidad» (*Totalität*), que hay que pensar como lo contrario del estar separados y cada uno por su lado (*das Auseinander*) de los elementos que están de suyo en comercio y respectividad. Ese aislamiento que predicó Kant y ejemplificó con la separación «entre razón, sensibilidad, sentimiento, voluntad», y que ahora Nietzsche piensa como «disgregación de la totalidad». Movido por ese querer, Goethe se disciplinó para la totalidad, ahora entendida ésta como «el ámbito entero y la entera riqueza» de la naturaleza. De ahí la vuelta a ella. Mas esta vuelta no es un rousseauniano regresar, sino un ascender a un ámbito pleno (y no «lógicamente» recortado), terrible (en cuanto no familiar ni dominado), salvaje (en cuanto no aún elaborada) y libre. «Goethe —escribe Nietzsche— es lo bastante fuerte para esa libertad». ¿Qué totalidad del mundo es esa que está enlazada con, y hace posible, la libertad? ¿Cómo se llega a ser libre y cómo se es espíritu libre estando en medio del todo? «Sólo lo individual es rechazable». Pero ¿cómo? ¿Acaso para disolverlo o resolverlo dialécticamente en lo universal? ¿Mas no se desestimó antes toda unidad racional sistemática? Ni la universalidad abstracta, ni una individualidad, o suma de individualidades, recogida en su interioridad son expresiones adecuadas del mundo. En un parágrafo que arranca con «libertad que yo *no* amo...», esa libertad moderna del sujeto abstracto, señala Nietzsche que es necesario hoy «empezar por hacer posible el individuo, posible, es decir, entero (*ganz*)» (*A*, 118; VI, 146). Y sólo se es entero estando en medio del mundo como un todo enlazado.

Que tal modo de estancia en el mundo y que tal manera de tomar en consideración el todo es fundamental se muestra en que Nietzsche ha bautizado este estado de cosas (*Sach-verhalt*) con el nombre de Dioniso. Y lo que significa la palabra Dioniso en el respecto que ahora nos interesa está claramente dicho: «todo devenir», «que la voluntad de vida se afirme a sí misma...», «ser sí mismo el eterno placer del devenir», «el instinto más profundo de la vida», instinto que reiteradas veces Nietzsche llamará *el instinto de libertad*. Es decir, esa palabra mienta la relación y copertenencia del devenir y del sí mismo. El devenir de la vida como *das Gesammt-Fortleben:* el entero y total pervivir, el pervivir y crecer en y como el todo de enteras individualidades en su ensambladura (*A*, 135-136; VI, 159-160). «Se pertenece al todo» (*man gehört zum Ganzen*); «se *es* en el todo» (*man* ist *im Ganzen*). Nietzsche mismo se cuida de subrayar el *es* para

precaver contra una lectura que interprete «ser» como hierático residir, como algo sedente en un todo, a entender entonces como un receptáculo. Antes bien, se «es» como relación al todo en el modo de pertenencia, en rigor de co-pertenencia, pues el todo no es sino el plexo de relaciones, referencias y transmisiones. El individuo, en la fatalidad de su ser, «no se puede desligar de» la totalidad del todo. Mas también para el todo, el individuo, «una pieza de *fatum*» al fin, es «una ley más, una necesidad más». Allí donde se ha querido modificar este estado de cosas, se ha negado el mundo. «No hay nada fuera del todo» (*es gibt Nichts ausser dem Ganzen*). Así pues, para decirlo con la fórmula de un fragmento póstumo, «mundo como todo y nada más» (XIII, 371). «Fuera» del mundo en cuanto un todo relacional, nada. Pues bien, todo haber, todo afirmar y negar, todo crecer y sucumbir tiene lugar en el espacio (finito) del tiempo (infinito) del juego del mundo (*A*, 69 y 58; VI, 96-97 y 87).

Romper este ensamblaje cuyos despojos son la individualidad abstracta y la abstracta universalidad de una unidad sistemática e incondicionada trae consigo «dividir el mundo». El resultado de esa operación de disgregación es «un mundo verdadero» y «un mundo aparente» (*A*, 50; VI, 79).

2. *Expresiones formales del Mundo*

El sentido en que hay que pensar el Mundo como todo no puede, ahora, ser leído sin más en su significación «meta-física» o «sistemático-racional». Ha sido justamente lo habitual y tradicionalmente considerado como metafísica, pura máscara fría para el ardoroso hervor de cierto ser-moral y cierto ser-religioso, lo que ha dificultado una comprensión del mundo como concepto onto-lógico fundamental. En tres fórmulas cabe recoger las múltiples expresiones con que se nombra esa «totalidad» bajo la que se nos ha presentado el Mundo. Mundo significa «el carácter total de la existencia» (*Gesammtcharakter des Daseins*) (XIII, 48). Todo (*Alles*) cuanto existe muestra un carácter y determinado y específico modo de ser. Existencia (*Dasein*) es el nombre para todas y cada una de las cosas que hay y lo están en una determinada co-relación. Es otro nombre nietzscheano para lo ente. Y «carácter» mienta la constitución con que se muestra la existencia en la matricial relación hermenéutica que es la vida. Puestos a buscar lo que lo ente o la existencia puede mostrar de *común,* nos encontramos con que el Mundo, y «sólo hay un mundo», en cuanto a su carácter total, es sombrío, ingrato, cruel, contradictorio, terrible, incierto... «Así está constituido el Mundo», apostilla Nietzsche; ésta

es su realidad y su verdad: éste es «el verdadero Mundo» (*die wahre Welt*) (XIII, 193). Y hasta tal punto lo es que necesitamos de la mentira para poder vivir y creer en la vida. La vida misma debe inspirar confianza y por ello se torna «seductora» («Vita femina», así reza un parágrafo de *La gaya ciencia*. Y esto mismo, la necesidad de la mentira, pertenece al carácter de lo ente. Nosotros mismos, configuraciones de la vida, somos una pieza de ese todo, sin duda singular, pues en nosotros se despejan y descubren no sólo lo terrible e incluso lo maligno de la vida, sino también esas «bellas posibilidades» que cual «velo bordado en oro» la cubren «insinuante, resistente, pudoroso, burlón, compasivo, seductor» en fin. Somos «un pedazo de genio de la mentira». Todo esto, cuanto menos, constituye el carácter común de lo ente, del que nosotros formamos parte y al que correspondemos: el hombre, escribe Nietzsche, lo tiene en común con todo lo que es (*mit Allem, was ist, gemein*). Estos rasgos caracterizan lo común de lo ente en su constitución más originaria y radical; lo que no tiene que significar, debería parecer claro, que eso común sea «fundamento último» alguno. Ciencia, metafísica, religión, moral, no vienen a ser, a fin de cuentas, sino diferentes formas de hacer frente e interpretar ese común carácter de la existencia.

Cada cosa y todas (*Alles*) están enlazadas y reunidas integrando un todo (*Ganze*). También, pues, este entrelazamiento constituye un carácter de lo ente. Lo ente consiste en devenir, y el Mundo es un Mundo del devenir. Se trata, pues, de interpretar este todo del devenir, dada la condición interpretadora de la vida (*Interpretation des ganzen Geschehen*, XII, 303). Si este acontecer, al que Nietzsche se refiere también como «la marcha total de las cosas» (*der gesammte Gang der Dinge*) (XII, 316), se comprendiese como si se tratase de, o hubiera algo así como, «un proceso total» «pensado como sistema» (*als System gedacht*) (XIII, 37), es obvio que se caería en el error, pues no es el caso: la «Razón» ha andado por medio.

Mas la condición de «conjunto» (*Gesammkeit*) de la existencia no sólo no pende de las «telarañas de la razón», sino ni siquiera de lo que llama Nietzsche «el punto de vista de la deseabilidad» (*Standpunkt der Wünschbarkeit*) (XIII, 316) y que viene a consistir en «desear» que las cosas no sean lo que son. Expresión peraltada y diamantina de la «deseabilidad» lo es el «nihilista», a saber, «el hombre que juzga que el Mundo tal como es [*wie sie ist*] no debería ser, y que el Mundo como debería ser no existe» (XII, 336). Tal carácter y condición, pues, antecede y sobrepasa al deseo y al arbitrio: «Ningún sentido tiene "deseabilidad" en relación al carácter integral del ser» (*Im Bezug auf den Gesammtcharakter des Seins*) (XIII, 37). Que aquí

se use el término «Ser» en nada tiene que extrañar, pues el mencionado carácter de entrelazo indica claramente que «Ser» no es, pensado nietzscheanamente, nada «monádico», «fijo», «inmutable» o «eterno», sino sencillamente un concepto relacional: «Nosotros tenemos el concepto "Ser", "Cosa", siempre sólo como concepto relacional [*als Relationsbegriff*]» (XIII, 280).

El todo que es el Mundo, y aun cuando llegue a pensárselo como caos, no es un aglomerado ni montón alguno, sino, antes bien, encierra una legalidad y, por ende, una necesidad, no conforme a, ni dependiente de, el mero deseo demasiado humano. Por virtud de lo cual Nietzsche habla con todo rigor de «la gran economía del Todo» (*die große Ökonomie des Ganzen*) (*EH,* 126; VI, 368). Lo que sea el Mundo en su libertad y la libertad del nuevo modo por-venir de estancia humana en el Mundo (superhombre) se juega y decide en la necesaria legalidad económica que rige y a la par da juego al mundo. «Economía en la ley de la vida», se lee en el *Crepúsculo de los ídolos* (*CI,* 59; VI, 87). No hay legalidad sin una multiplicidad sometible o conformable a ley y norma. La ley expresa la legalidad que ensambla los múltiples elementos constituyentes del todo. Y son éstos en su legalidad los que en el fondo constituyen la realidad. La filosofía para Nietzsche consiste justamente en lanzar una mirada limpia y veraz sobre «cómo en el fondo está constituida la realidad» como un todo, en el sentido que venimos señalando. Filosofar es estar decidido a mirar de frente la realidad, a hacerle frente y a cogerla en su propia condición. No cualquiera, ciertamente, puede y quiere filosofar. Uno de los modos como Nietzsche caracteriza a la mentira es justamente éste, «el no-querer ver, a ningún precio» cómo es lo real. La condición terrible de la vida y el mundo en su totalidad nos compele y obliga, en su y nuestro estado de necesidad y penuria (*Nothstand*), a mentir, a ficcionar. Pero la vida misma también, elevada a un rango de nobleza, veracidad y fortaleza, nos impele a enfrentarla con libertad, como «espíritus que han llegado a ser libres». Y no sólo terrible, sino contradictoria también, según ya se señaló, es el carácter de la existencia. Pues bien, también se requiere «poder contradecir», tarea y voluntad que no está en poder de todos. Ser y estar en la contradicción que el mundo es, eso «es el paso supremo del espíritu liberado» (*GC,* § 297; III 537).

La filosofía sólo habita en lo libre y requiere de un fundamental temple de ánimo muy preciso para preguntar por el Todo del Mundo en su carácter más propio. En el ya citado § 230 de *Más allá del bien y del mal* caracteriza Nietzsche «una voluntad fundamental del espíritu» que distorsiona y encubre el «Ser» del Mundo. Tal espíritu

quiere pasar «de la pluralidad a la simplicidad», «simplificar lo que tiene muchos lados y pliegues [*Mannigfaltiges*]», «mirar por encima de lo en todo respecto contradictorio [*das gänzlich Widersprechende*]» o «quitarlo de en medio a empujones [*wegstossen*]», «falsea a conveniencia propia ciertos rasgos en lo extraño»; lo guía además, en fin, la «resolución de no saber» y «un contentamiento con lo oscuro». En una palabra, es propio de tal temple fundamental del espíritu «un dejarse engañar», «engañar a otros» y «disimularse ante otros». A diferencia de esa voluntad, y enfrentado a ella, una tendencia sublime es propia del que está llamado a conocer y quiere conocer. Ese «toma y *quiere* tomar las cosas de un modo profundo, complejo, radical». O, lo que es lo mismo, considera y contempla (*theoría*) el Todo de lo ente en su totalidad, no mixtificándolo ni distorsionándolo. De eso se trata, pues, en la filosofía, saber lo que es el Mundo en su integridad, en su fondo y en la ley que lo rige, de manera que se haga frente a su estado de necesidad (*Noth*). Un pasaje de *Ecce homo* lo expresa con singular fuerza: «contemplar los estados de necesidad, apuro y menesterosidad (*Nothstände*), de toda clase en general [...] como algo que hay que suprimir y derogar será tan estúpido como sería la voluntad de suprimir el mal tiempo» (*EH*, 126; VI, 368). Aquella supresión pretendería nada menos que derogar la ley que gobierna y articula el todo, así como negar la constitución (*Beschaffenheit*) de su carácter. Querer derogar la legalidad del todo en el que los caracteres terribles de la realidad (*die Furchtbarkeiten der Realität*) son *necesarios* (*notwendige*) es tanto como exigir que «Todo devenga [...] alma bella». O, lo que es lo mismo, ello significaría «tomar a la existencia su carácter grande». «Tomar» significa aquí tanto como «castrar» y «arruinar», debilitándolo y reduciéndolo a sus tonos más «felices, blandos y dominables». Eso es lo que significa desposeer al mundo de su *grosser Charakter.* Y cuando un Mundo se desmorona, porque se rompe su articulación, *otro* Mundo se instaura: «Para poder levantar un santuario, hay que destruir un santuario: ésta es la ley» (*GM*, 108; V, 334). La historia es historia de las configuraciones de Mundo. Sólo que ahora Nietzsche cree saber por fin qué significa Mundo, qué es el Mundo en su verdad. Para nuestro propósito basta de momento con que el Mundo se nos venga mostrando como un «concepto ontológico fundamental».

3. *El Mundo como relación*

La totalidad que es el Mundo tiene una estructura relacional y es ya en cada caso una determinada configuración de sentido. El mundo

de cada caso ha sido, pues, construido y formado según una determinada manera de pensar y de sentir. No hay, pues, mundo sin hombre. El concepto de «relación» expresa la esencia formal del mundo y en esta relación el hombre es a la vez una parte y también aquello por lo que hay mundo como ensamblaje de sentido por mor de la acción, el pensamiento y el lenguaje. Tampoco hay mundo sin Naturaleza, entendida ésta como aquello que alberga, acoge y otorga Mundo en las múltiples transformaciones en que éste acontece. «Naturaleza», «Hombre», «Mundo» son conceptos de que se sirve Nietzsche en su interpretación de la existencia. Veamos en qué modo, si bien sólo en el marco de nuestro presente objetivo.

Que el mundo tenga una estructura relacional no significa que la relación, en su condición más radical, sea una relación de conocimiento, ni que tenga la forma de sujeto-objeto. Es sobradamente conocida la deconstrucción que hace Nietzsche no sólo de la relación sujeto-objeto, sino del sujeto mismo como un fundamento absoluto e inconcluso de verdad, con todo el cortejo de consecuencias que ello porta para la interpretación de lo real como «ser», «sustancia», «cosa»... Tal crítica genealógica es ya una seña suficientemente central y decisiva en la necesaria controversia que hay que realizar con la lectura de Nietzsche como final y completitud de la metafísica. «Objeto y Sujeto» es una oposición errónea que no ofrece ningún punto de partida al pensamiento ni, por tanto, para la comprensión del mundo; y que se levanta además sobre la ficción que es el «Sujeto»: la mitología del concepto de sujeto (IX, 428; XII, 465 y 98). Baste este simple recordatorio.

Querer pensar el mundo dejando de lado nuestro vivir en él según la condición que nos es propia, y sin referirlo a nuestro modo de ser, no tiene sentido alguno. Sería tanto como querer hacer del mundo un «mundo "en sí"». El mundo es «la entera conexión de toda las cosas» de la que el hombre forma parte fundamental y decisiva, aunque sólo sea «un grano» en el «anillo» (IX, 498). El mundo es, pues, «esencialmente un mundo de relación» (*Relations-Welt*) (XIII, 271). No hay mundo en sí; en el mundo nada de lo que es, y precisamente por mor de su condición mundana, es «en sí», pues es justamente la estructural y formal relación que es el mundo la que abre y condiciona algo así como «cosa» o «ser». «Las relaciones —se lee en un póstumo— constituyen en primera instancia y por primera vez ser» (*die Relationen constituiren erst Wesen*) (XII, 303). De modo que el ser del mundo (*ihr Sein*), y ya se vio que también «ser» es un concepto relacional, es «esencialmente» (*essentiell*) un plexo de relaciones necesariamente diferentes. Mundo es plexo relacional de

diferencias. El mundo es siempre y en cada caso «mundo [...] para nosotros», como a su vez nuestra condición y modo de ser consiste en una referencia al todo y en una determinada posición para con las cosas (*Stellung zu den Dingen*) (IX, 308). «El mundo es la suma de relaciones» (IX, 312). Su carácter relacional expresa el carácter plural de diferentes puntos de vista encontrados y enfrentados en una fuerza y poder de dominio. El mundo carece de centro alguno, pues cada relación que compone el todo del mundo no refleja o espejea sino los diferentes focos de fuerza. Este estructural carácter de mundo lo nombra Nietzsche como «apariencialidad» (*Scheinbarkeit*) (XIII, 370-371). Este término mienta el reflejarse de múltiples actividades de acción y reacción, específicas en cada caso según el modo de ser de la fuerza. La apariencialidad del mundo es otro nombre para su relatividad (*Relativität*), a entender no ciertamente como relativismo, sino como relacionismo. «El juego total [*das Gesammtspie*] de estas acciones» es lo que llamamos mundo. Las acciones son siempre particulares, determinadas y diferentes según los «respectos». Lo común de todas ellas es el ser respectivas y perspectivas. De ahí que «lo perspectivo» (*das Perspektivische*) sea el ser del mundo: «la *realidad* consiste exactamente en esta particular acción-reacción de cada individuo con el todo». Fuera de esta relación de relaciones no hay nada. Se viene abajo así la oposición y distinción entre mundo verdadero y aparente. No queda, pues, otra oposición (*Gegensatz*) que «Mundo» y «Nada». ¿Qué sentido puede tener esta oposición señalada por Nietzsche?, ¿qué puede significar la nada del mundo y el mundo en su oposición a la nada?, ¿qué pasa con la nada? Tales preguntas habrán de quedar aquí sin desplegar.

El único mundo que hay es, pues, un mundo «para nosotros». Es un mundo interpretado e interpretable de muchas maneras (XII, 315). Por su parte, el hombre está siempre en relación al mundo y en una determinada acepción de mundo. Sólo como fuerza y desde la acción de las fuerzas se instaura mundo. La actividad formadora está en la esencia del mundo. El hombre es una criatura figuradora de formas, ya en todo percibir lo esencial es un actuar conformador. En esa actividad no sólo algo es acogido en una determinada modalidad (*als*), sino que también se estima y decide su incorporación o rechazo. Es en esta acción de acoger y configurar como surge mundo. De manera que esa formal relación es una co-pertenencia de hombre y mundo en la que y por primera vez hay mundo como nuestra acción poiética y creativa, sin que al «mundo», al margen de esta relación de co-pertenencia, corresponda nada que pretenda ser la genuina realidad efectiva y en sí, más allá del aparecer y brillar que se alumbra

en la relación. (Permítasenos entre paréntesis el texto original nietzscheano: *so entsteht unsre Welt, unsre ganze Welt: und dieser ganzen uns allein zugehörigen, von uns erst geschaffenen Welt entspricht keine vermeinte «eigentliche Wirklichkeit», kein «an sich der Dinge»* [XI, 609].)

4. *El Mundo como relación de copertenencia*

Afloran así, en la consideración de qué significa mundo, las cuestiones más graves y cardinales de la filosofía y también, es claro, de Nietzsche. Atendamos sólo al carácter de encubrimiento y desvelamiento como estructura y juego del mundo. La emergencia del mundo es un modo de descubrimiento. Recordemos el ya citado «hay todavía por descubrir [*zu entdecken*] un mundo otro». Pero la manifestación de mundo nuevo sólo rara vez acaece, y es menester para ello la *feliz* conjunción de las instancias que entran en juego en la configuración del mundo. No sucede desde luego cuando cada uno quiere, o se lo propone a voluntad o capricho. El fenómeno que ahora consideramos es de primer rango en el pensamiento de Nietzsche. Hagamos un simple apunte. Puede parecer un hecho pequeño, pero ya vimos que lo pequeño e insignificante porta el todo. Frente a la superstición de «los lógicos», en los que se expresa según Nietzsche de modo singular el engreimiento del *yo* y del *sujeto* racionales y conscientes de su principialidad, «un pensamiento viene, fuerza es reconocerlo, cuando *él* quiere, y no cuando *yo* quiero; de modo que es una falsificación del hecho decir: el sujeto "yo" es la condición del predicado "pienso". Ello piensa [...] Decir que "ello piensa" es ya decir demasiado: ya ese ello contiene una *interpretación* del proceso [*Vorgang*] y no forma parte del mismo» (*GM*, 38; V, 30-31). Y así también sucede con el pensar creativo y alumbrador de los filósofos; no es algo subjetivo, interiorista y aislado, sino que lo creado, sea ello una obra, un hecho o la propia autocreación del sí mismo, crece emergiendo (*emporwachsen*) en una relación y parentesco de todos los «elementos» unos con *otros* (*zu einander*) integrantes del plexo. Algo (*Etwas*) guía, algo impulsa; y si «descubrir» mentase la acción abstracta y suficiente de un «yo», entonces no se trata en el pensar creativo tanto de un descubrir, «cuanto un reconocer, un recordar de nuevo, un volver hacia atrás y un repatriarse a aquella lejana, antiquísima economía total y hogareña del alma» (*GM*, 41; V, 34). Ese lugar hogareño y que dispensa ley es lenguaje. Y esto sucede no sólo en el pensar, también en el sentir, en el querer; en el valorar, en una palabra. El emerger creador e instaurador (*entstehen*) no acaece

de modo aislado y caprichoso, sino «a partir de una raíz común, de una voluntad fundamental» que manda, que habla y que requiere. «Con la necesidad con que un árbol porta y entrega sus frutos, brotan de nosotros nuestros pensamientos, nuestros valores, nuestros síes y nuestros noes, nuestras preguntas y nuestras dudas —todos ellos emparentados y relacionados entre sí y testimonios de una *única* voluntad, de una *única* salud, de un único reino terrenal, de un *único* sol» (*GM*, 18-19; V, 248-249). Un «nosotros» que somos, dice Nietzsche con fórmula rigurosísima, «la estructura social de muchas almas» (*Gesellschaftsbau vieler «Seelen»*). El resultado es una obra de ensamblaje, ordenable y en cada caso ordenada de un determinado modo, pues habitantes del mundo al fin, «nosotros mismos somos una especie de caos» (*GM*, 168; V, 158). «Vida llamamos a esa estructura y construcción fundamental de los afectos [*Grundbau der Affekte*] y de cuya disposición depende la salud (la salud de la vida y de su mundo), o bien, si su ajuste es un no a la vida misma, la enfermedad y al fin lo grave de la corrupción». Y es que, «desde dentro [...] amenaza la anarquía» (*MBM*, 220; V, 206). ¿De dónde si no la importancia de la salud? El «nosotros» es él mismo ya un todo, con su ley y su justicia. Es un anillo, un anillo en «el anillo de los anillos» que es el mundo. Un «nosotros», en fin, a la vez testigo y testimonio *de* esa voluntad única y fundamental que manda, pues la esencia de ese mundo es voluntad de poder (*MBM*, 115; V, 107). Y no sólo manda e impele, sino que también habla, es decir, da a hablar. Y da a hablar porque es amante. Y porque necesita hablar, requiere ser escuchada: ha menester quien la escuche y quien le preste oídos. De ahí que «es necesario aprender a amar», nos dice *La gaya ciencia* (§ 334), y para ello, lo primero y antes que nada, se requiere oír. Pero no como quien oye llover, sino un oír escuchando que atiende cuidadosamente, y distingue, y delimita. No es esa tarea fácil ni cómoda; necesita esfuerzo y buena voluntad para soportar la extrañeza de lo extraño y especialmente buena voluntad para poder querer y acoger lo que así otorga y se entrega. Justamente por eso esa voluntad fundamental requiere y demanda, ella misma es necesitada. Nada raro, pues, que el individuo mismo sea necesario para el todo: «el individuo es, de arriba abajo, un fragmento de *fatum,* una ley más, una necesidad más para todo lo que viene y será» (*CI*, 58; VI, 87). Sólo en esta disposición y actitud de receptividad y acogida pensante «lo extraño lentamente aparta su velo y se presenta como nueva inefable belleza». A la paciencia, equidad y dulzura para con lo extraño, éste muestra su gratitud en la ofrenda de su sobreabundancia. «Nosotros, quedamente dice Zaratustra, te aguardábamos cada mañana, te

liberábamos de tu sobreabundancia y te bendecíamos por ello» (*AHZ*, 31; IV, 11). Tal ofrecimiento y regalo «es su gratitud para nuestra hospitalidad». No hay otro camino para aprender a amar, para el alumbramiento y creación de un mundo; hechura de una única tierra y un único sol, termina señalando el texto de la Genealogía. En el *Zaratustra* se lee: «en el cielo de la tierra». Es así como hay mundo.

El mundo es, pues, a una, descubrimiento y velamiento, riqueza y penuria, «rebosante de cosas bellas» y, sin embargo, «pobre, muy pobre en bellos instantes y descubrimientos» (*GC*, § 339; III, 569), pues raramente concurren juntas todas las instancias requeridas para el alumbramiento de mundo. Y además, el origen es siempre plural y de mil modos. Mas ninguna agota la sobreabundancia del mundo, pues éste es profundo; y «más profundo de lo que nunca ha pensado el día» (*AHZ*, 236; IV, 210). En su profundidad el mundo se ofrece, sin embargo, como haciendo señas, como un cofre abierto: «no bastante enigma como espantar de él el amor de los hombres, no bastante solución para adormecer la sabiduría de los hombres» (*AHZ*, 263; IV, 236).

5. *Cómo pensar la relación de copertenencia*

Ahora se podrá calibrar en su justa medida lo desquiciado que es comprender la relación de co-pertenencia que hay entre Mundo y Hombre cuando se la interpreta, dejada ya atrás, olvidada la pura relación gnoseológica sujeto-objeto, en alguno de los tres modos siguientes. En primer lugar, la actitud del «hombre *frente* al mundo», como si el hombre fuese un principio negador del mundo, como quien instituye medida y se instituye a sí mismo como juez del mundo. Muy «moderna» esta actitud, y muy poco «moderno» Nietzsche al afirmar la enorme insulsez de esta actitud y repudiarla. De otro lado, la actitud que entre ambos (mundo-hombre) planta y yergue una «y» (hombre *y* mundo), que con su «sublime arrogancia» pretende separarlos y mantenerlos separados (*getrennt*), al igual que el entendimiento abstracto hegeliano, uno al lado del otro (*nebeneinander*), rota, pues, la interna relación de pertenencia (*zueinander*). Esta segunda actitud acaba por colocarnos en la disyuntiva de elegir entre uno de los despojos que deja como resultado ese poder enfrentados y separados a hombre y mundo: hombre o mundo. Una elección que acaba, tire por donde tire, en nihilismo (*GC*, § 346; III, 580-581). Una tercera actitud aún, si bien las tres vienen a ser variación de lo mismo. Reposa en la creencia, muy propia de la investigación científica, de que el mundo tiene en el hombre su equivalente, de manera que

con la pequeña cuadrada razón humana pueda accederse de un modo válido a «un mundo de la verdad». En tal actitud la relación viene a consistir en la operación de contar, calcular, pesar y agarrar el mundo, de manera que éste viene a ser plenamente calculable por una razón calculadora. De un lado, la existencia del hombre es rebajada a ejercicio auxiliar de cálculo, y de otro se despoja al mundo de su carácter ambiguo que da a significar de múltiples modos (*vieldeutig*). Idiotismo llama Nietzsche a tal actitud. Es una de las interpretaciones más bobas y pobres de sentido (*GC,* § 373; III, 625-626). Que el mundo es pobre es verdad; muy pobre en descubrimientos. Mas tal pobreza procede de un vaciamiento tal del modo de ser hombre que impide alcanzar la sobreabundancia y profundidad del mundo.

La riqueza y plenitud del mundo está en función del modo de estancia y disposición (*gestellt zu sein*) del hombre en este gran espectáculo y concierto que es la *vida* (*Schau- und Tonspiel*). El mundo deviene siempre más pleno para aquel que crece y asciende hacia lo alto de la condición humana. El mundo es tanto más rico cuanto más acorde es el hombre a su más propio ser y destinación, tal y como sucede en lo que Nietzsche llama «hombre elevado», a diferencia del «hombre bajo y vulgar». Tales expresiones designan modos de ser, estancia y posición. En el juego (*Spiel*) que es el mundo parecen posiciones deficientes e impropias tanto la del mero espectador, que ante la escena se considera ajeno y extraño, como aquella otra actitud del «llamado hombre activo», y que se agota en la manipulación y mero cálculo. Así pues, no son apropiadas ni la actitud que correspondería a «esa perspectiva de ranas», como la llamó Bloch en su bello libro sobre Hegel, ni la actitud del «pensar representativo y calculador» con que Heidegger caracteriza el pensar de la metafísica moderna incluido el mismo Nietzsche. La actitud más acorde al modo propio de ser hombre, en el juego dramático que es la vida, cabría caracterizarla como un «habitar poético». Es la actitud acorde con la condición a la vez (*zugleich*) poética (y que poéticamente promueve el despliegue de la vida) y acogedora y receptiva de su abundancia y multisignificatividad. Una actitud «contemplativa» (*vis* contemplativa) y, antes aún y primeramente (*vorerst*), una actitud activa (*vis* creativa), «que falta al hombre calculador», y por virtud de la cual llega a haber algo «que todavía no es hay»: una nueva manifestación del mundo. Receptividad creadora, o creatividad receptiva en el seno y en medio del mundo. Esta doblez o pliegue en que consiste esta actitud hace de nosotros, señala Nietzsche, aquellos que «ven y oyen pensando», pues somos *die Denkend-Empfindenden,* los que sintiendo piensan (*GM,* § 301; III, 539-540). Y, sin embargo, ordinaria y ha-

bitualmente (*gewöhnlich*) desconocemos esta «nuestra mejor fuerza» poética, y si por fortuna una y rara vez llegamos o hemos llegado a aprender siquiera en un instante este saber, este modo de estancia en el mundo, al momento de nuevo lo olvidamos. Qué pueda significar tal olvido y su alianza con la memoria y el tiempo tampoco es de este momento abordarlo. La actitud del hombre en el mundo tiene que corresponder a la exigencia misma de la vida, a saber, «vivir por mor de lo verdadero». De ahí que sea menester una doble tarea: de un lado «liberarnos del error del yo», y «purificar al sentimiento del yo del autoengaño» y la impostura que subyace y mueve a ese «querer posesivo» (*Besitzenwollen*) y de presa. Y, de otro lado, debilitando la tendencia «personalista», «habituar la mirada a la realidad efectiva de las cosas» y «dejarnos poseer por ellas». Una actitud de recepción y acogida, en disponibilidad para que en nosotros crezca el mundo y en nosotros revele, con la colaboración de nuestra actividad poética, su profundidad. Pues, señala Nietzsche, «nosotros somos tierra de labranza para las cosas» (IX, 450).

6. *El carácter caótico del Mundo*

La pregunta qué significa Mundo ha recibido mediante lo que antecede una respuesta: se ha mostrado como el todo de una relación formal de co-pertenencia entre todas y cada una de las cosas en cuanto que éstas son conformaciones de fuerzas. El mundo es un mundo de fuerzas con una determinada cantidad y cualidad (tan agudamente analizada por Deleuze) y en continua transformación y movimiento (IX, 498), de modo que están en ejercicio manteniéndose y tendiendo al fin en que consisten: actuar y dominar. Pertenece a la fuerza un lado interior, algo al modo de Proteo-Dionisio. Nietzsche lo denomina un complemento (*Ergänzung*), en el sentido de que sólo en el completarse y cumplirse en su poner en obra el poder de la fuerza ésta es lo que es. A la fuerza hay que adjudicarle, pues, un complemento, «un mundo interno», pues esta dimensión de la fuerza «mundifica», es decir, en su devenir plasma orden. Este mundo interior lo designa Nietzsche «voluntad de poder»: lo interno de la fuerza por virtud de lo cual las fuerzas (pues la fuerza siempre es plural) en su lucha interna y relación conforman un orden. Todo fenómeno y toda ley han de ser tomados como «síntomas» de ese carácter interior de las fuerzas (XI, 540 y 563).

Pero del «haber mundo» forma parte, según se ha visto, y como miembro señalado del todo, el hombre. El mundo es mundo en cuanto que concierne a, interesa a, y respecta a el hombre: *die Welt, die*

den Menschen angeht (*GC,* § 301; III, 540). En este conjunto de fuerzas el hombre es «una pluralidad de voluntades de poder» (XII, 25). Si al hombre le llamamos «persona» en la medida en que en él se expresa y resuena el fragor de la lucha de fuerzas («en verdad las fuerzas pugnan en la persona»), entonces nada más preciso que decir que «una voluntad de poder atraviesa las personas» (XI, 540).

Algo común reúne y ensambla a mundo y hombre que no por común deja de ser expresión de una diferencia. De un lado, lo común es «voluntad de poder». Del conocido póstumo de junio-julio de 1985 y en el que Nietzsche responde a la pregunta de qué es el mundo nos interesa ahora sólo esto: «¿Queréis un *nombre* para este mundo?, ¿una solución para todos sus enigmas?, ¿una luz también para nosotros...? Este mundo es la voluntad de poder, y nada más. Y también vosotros mismos sois esta voluntad de poder, —y nada más». Tampoco es del momento desplegar la pregunta sobre qué pasa con esa nada, tanto del mundo como de nosotros mismos; esa nada que «cerca al mundo como su límite».

Junto a la voluntad de poder, otro rasgo común emparenta a hombre y mundo. En efecto uno y otro son *caos.* Ya quedó dicho del hombre. Y en cuanto al mundo, esto dice Nietzsche: «El carácter total del mundo es para toda eternidad caos, no en el sentido de que carezca de necesidad, sino de que carece de orden, articulación, forma, belleza, sabiduría, y todo cuanto se llama nuestras humanizaciones estéticas» (*GC,* § 109; III, 468). Caos y voluntad de poder. O, lo que es lo mismo, necesidad y libertad, si, como ya hemos señalado, voluntad de poder es el nombre nietzscheano para la libertad. En un póstumo se dice con todo rigor la radicalidad de la libertad, a la par que su «carácter terrible»: «el anhelo más terrible y más fundamental del hombre, su impulso al poder, —este impulso se llama "libertad"» (XII, 18). Necesidad y libertad, he aquí el carácter enigmático del mundo. ¿Cómo pensar y vivir la necesidad y la libertad del mundo?, ¿cómo redimir el mundo?: tal es la cuestión fundamental que piensa el pensador Nietzsche. Señalar al mundo como caos y como voluntad de poder significa el paso extremo que cabe dar en el proceder genealógico, es decir, en la pregunta por el origen y por las condiciones del Mundo (*GM,* 19-20; V, 249-250). La voluntad de poder es «el último *factum* al que descendemos» (XI, 661), «la esencia más interna del ser». Mas no es ser alguno, ni siquiera devenir alguno; es «un *Pathos,* el hecho más elemental a partir del cual resulta por primera vez [*sich erst (...) ergieb*] un devenir, un obrar» (XIII, 260, 17, 259). A partir, pues, de la voluntad de poder «hay mundo». Un mundo que, en cuanto es siempre ya un modo determinado de articulación y orden, exhibe un determina-

do sentido. El sentido es precisamente y por necesidad un sentido relacional, y también relacional es el mundo. En efecto, «todo sentido es voluntad de poder (todos los sentido relacionales se dejan resolver en la voluntad de poder)» (XII, 97). Se comprende, pues, que al pretender llegar al extremo límite en un pensar genealógico del mundo, Nietzsche eche mano del concepto «caos», pues «caos» mienta justamente esa condición fáctica e irrebasable, e indecible, y tan primariamente elemental como la voluntad de poder. Un concepto-límite para el mundo, cuando se intenta pensarlo no sin «hombre», sino sin, y con anterioridad a, las «humanizaciones» que un determinado modo de ser hombre le han conferido. «Logización» del mundo puede servir como expresión de este estado de cosas. Se muestra así y ahora una a modo de doblez en el mundo; o, por mejor decir, la doblez que es el mundo mismo. Hay un pliegue y distinción (*Unter-Scheidung*) entre la «apariencialidad» ya mentada y el poder configurador de la fuerza. Esta contraposición y diferencia no lo es con respecto al llamado «mundo verdadero», sino en relación a un «mundo carente de forma e informulable del Caos» (*die formlos-unformulierbare Welt des Chaos*) (XII, 396). Tentados estamos de llamarlo «la materia primera del mundo», la *prote hyle*.

Un nombre guarda Nietzsche empero para ello: Naturaleza. Naturaleza que, considerada desde esta indigencia y límite del pensamiento, no puede ser llamada sino «la desnuda naturaleza» (*die nachte Natur*). Esa Naturaleza, en la que las cantidades de poder se presentan y testimonian simplemente como decisivas (*als entscheidend*) (XII, 375). La decisión que, determinando rango y orden (*rang bestimmend*), se reserva empero en su infinito poder de interpretación. Y es que quien interpreta es la voluntad de *poder* (*Der Wille zur Macht interpretirt*) (XII, 139). Sólo desde este reservado infinito poder de interpretación el mundo se torna, como ya se señaló, infinito, como «nuestro nuevo infinito».

Ahora de nuevo se nos muestra, si bien a un mayor nivel de radicalidad y con mayor fuerza de irradiación, el *homo natura* como texto. En uno de los muchos póstumos en que Nietzsche traza bocetos de articulación para el eterno retorno y con vistas a la obra nunca realizada sobre Voluntad de Poder, y tras un apunte muy significativo sobre la emergencia y crítica de las estimaciones de valor, y sobre la medida (*Maßstab*) según la cual se determina y decide el valor de la emergencia de las valoraciones (todo ello es ya sabemos la genealogía), escribe Nietzsche: *homo natura. Der «Wille zur Macht»* (XII, 132). Y así como la voluntad de poder no es ser ni devenir, también hay que decir de la «Naturaleza» no sólo que es carente de for-

ma, sino más propia y radicalmente aún que carece de valor («la Naturaleza es siempre sin valor» [*GM*, § 301; III, 540]), justamente por ser aquello a partir de lo que hay mundo con su respectivo valor y sentido.

7. *El salto a lo libre del mundo*

«Homo, Natura y Voluntad de Poder» (como «el núcleo más íntimo de la naturaleza», para emplear una expresión de *El nacimiento de la tragedia* [*NT*, 57; I, 39]) constituyen el gozne en torno al que van a girar cuestiones de primer rango tales como la verdad y su eterno acompañante el error o lo falso, el bien y el mal, la belleza y lo feo. Cuestiones todas referidas al Mundo como totalidad de lo que hay y en la precaria y cambiante unidad de sus diferencias. Tampoco, pues, en Nietzsche como gran pensador podía faltar esta estructura de relaciones entre verdad, bondad y belleza en el seno del mundo, eso que la tradición filosófica ha nombrado dimensión trascendental de lo real. En un póstumo de otoño de 1875, en el que Nietzsche traza un esbozo acerca de la «economía total del mundo» (*Gesammt-Haushalt der Welt*) confluyen articuladamente esas cuestiones: «¿cuán profundo penetra la voluntad de verdad en las cosas?», «¿cuán profundo desciende la voluntad de bondad en la esencia de las cosas?», «¿cuán profundo alcanza la voluntad de lo bello?». Cuestiones todas ellas que emergen y se imponen en la matricial relación de copertenencia entre ser y pensar, *Physis* y *Logos:* «¿cuán profundo la razón corresponde al fundamento de las cosas?». Son cuestiones éstas (lo racional, lo verdadero, lo bueno, lo bello), reconoce Nietzsche, que hasta ahora hemos estimado en lo más elevado. En lo que a ellas significan «se expresa la voluntad de poder», como también se expresa ciertamente «en todo». Pero ahora «se manifiestan como casos particulares de poderes (*Mächte*) inversos». Tenemos ahí una muestra de la «enorme falsificación perspectivista del mundo» (XI, 699-700).

Falsificación y mentira. «La mentira es el poder...», el poder de la voluntad es mentiroso. Pero ¿por qué? ¿Por qué la mentira, es decir, para qué, a qué fin? ¿Es que todo es mentira?, ¿también esta afirmación? Preguntas éstas, como se ve, que ponen al problema de «la interpretación» en el filo de la navaja (baste recordar el texto de Foucault sobre *Marx, Nietzsche, Freud*). Se necesita la mentira para vencer a la «verdad». Pero ¿qué verdad es esa al parecer tan dura, tan recalcitrante, tan retusa y esquiva con la todo poderosa interpretación? Es la verdad del mundo, el carácter real del único mundo que hay. Y este mundo es «falso, cruel, contradictorio, seductor, sin sen-

tido» (XIII, 193-194). Por eso dice Nietzsche que «no es posible vivir con la *verdad»* (XIII, 500). Sí, la vida es mentirosa, sin que ahora podamos detenernos en indagar el sentido de esta mentira y su parentesco con el arte. Baste con recordar que también el arte constituye un modo de acceso, y sin duda que muy relevante, a lo que puede ser la esencia del mundo. «Hasta dónde en lo interior del mundo llega el arte» es una cuestión planteada ya por Nietzsche en el casi despertar de su pensamiento. Recordemos tan sólo una respuesta recogida en un póstumo del otoño de 1875: «el mundo mismo no es nada más que arte», «el mundo como una obra de arte que se engendra a sí mismo» (XII, 121, 119). Entonces quizá atisbásemos a ver que esta mentira forma parte también de la verdad del mundo. Pero la vida misma, cierta configuración de la vida para la que ciertamente se requiere fortaleza, es también veraz; ¿de dónde si no esa «veracidad» que el propio Nietzsche reclama para sí?, ¿esa veracidad que, como sin que se la percibiese en su labor de topo, ha ido preparando la muerte de Dios, el derrumbe del mundo hasta ahora construido, el único rostro o aspecto que la vida ha dejado ver de sí o se le ha impuesto: el sentido reactivo de la vida? La vida misma impele a la pregunta por la verdad y, si fuese capaz, a una contemplación de la verdad, que habría de ser en tal caso el punto más alto de la contemplación. También, pues, para Nietzsche es filosofía lo que ya quedó fijado en el frontispicio de la *Metafísica* de Aristóteles: Ἡ περὶ Ζῆς ἀληθείας θεωρία (993a, 30). ¿Cómo entender de otro modo la gravedad que reluce en el empeño nietzscheano con la verdad? «Nosotros —nos dice— hacemos un ensayo con la verdad» (XI, 88), un tanteo de fuerza, un forcejeo, en fin, y una batalla. «El pensador es ahora el ser en quien guerrean su primera batalla el impulso a la verdad y aquellos errores que mantienen a la vida» (*GC*, § 110; III, 471). Errores mentirosos que sostienen a la vida y que la vida sostiene para así ella mantenerse viviendo. Pero también la verdad, el impulso a la verdad sostiene a la vida y ella en su lucidez quiere sostenerla y hacerlo alegremente: la alegría en lo trágico. Justamente por eso, en relación con la importancia de esta guerra, todo lo demás es indiferente. La guerra se juega en torno a la libertad del mundo: hasta qué punto nosotros podemos y queremos libre y alegremente el Mundo liberado a su necesidad, al infinito giro (*Wendung*) de la penuria (*Noth*) con que se vuelve a nosotros. Necesidad y libertad, libertad y necesidad. «¿Hasta qué punto la verdad soporta la incorporación? —ésta es la cuestión» (*GC*, § 110; III, 471).

Y porque ésa es la cuestión fundamental, nuestro tiempo es no sólo un tiempo de decisión, sino también un tiempo de experimen-

tación y ensayo tras la muerte de Dios, y cuando ya llama a la puerta un huésped inhóspito, el Nihilismo, que puede acompañarnos con su peor cara los próximos doscientos años. No hay lugar para repiqueteo alguno de campanas: todavía no ha habido superhombre alguno. Y en cuanto a la voluntad de poder, lo que hasta ahora ha hecho ha sido sencillamente desquiciar al mundo. Por lo que se refiere a la verdad, lo que aún está por hacer es que llegue a re-ajustar de nuevo al mundo, hacer que se imponga la justicia del mundo. ¿Pero cuál es la justicia del mundo, cuál su quicio? Sin duda hay que buscarlo allí donde se dé la mayor gravedad, el mayor peso que pueda atraer, sostener e instaurar ley en las cosas del mundo. Nietzsche lo nombra como «eterno retorno». En éste se juega el experimento sobre la verdad del mundo. En este tiempo nuestro que es tiempo de ensayo, «la gran prueba» la cifra Nietzsche en esto: «¿quién aguanta el pensamiento del eterno retorno?» (XI, 85). Pues bien, sólo dos apuntes a este respecto. Uno, que para soportar el pensamiento del retorno se necesita libertad (*ist nöthig Freiheit*) (XI, 224). Dos, es preciso conformar un nuevo cuerpo, un nuevo sí mismo: «crearse un cuerpo superior» (*AHZ*, 58; IV, 437). Un nuevo sí mismo que *incorpore* la verdad del mundo, el eterno retorno como devenir del mundo. No en vano en el boceto sobre el eterno retorno de 1871 Nietzsche habla de incorporación (*Einverleibung*) (IX, 494).

¿Cuál es, pues, la tarea? Ella tiene que girar en torno a todo aquello que hace del mundo un concepto ontológico fundamental, a saber, *Homo-Natura*. He aquí cómo Nietzsche concibe su tarea: «Mi tarea: la deshumanización de la Naturaleza y entonces la naturalización del hombre, después que ha ganado el concepto puro "Naturaleza"» (IX, 525). De-construcción, pues, como tarea previa y preparatoria de toda re-construcción, no ciertamente en el sentido de construir de nuevo algo que alguna vez pasada en algún lugar existió. No hay lugar para nostalgia alguna. Si hay que reconstruir al hombre, darle un nuevo cuerpo, es justamente por el extravío que significó la «desimismación» que en él llevó a cabo la mala conciencia. Si hay que «des-humanizar» la naturaleza y el mundo es justamente por el extravío que significó la «des-humanización» que en ella llevó a cabo la voluntad de nada, «moralizando al mundo» y «divinizando la naturaleza» al proyectar sobre ellos todas «aquellas estéticas humanizaciones» que al carácter de «caos» del mundo otorgaron todo el cortejo de predicados ya archisabidos. El concepto de «caos», tanto en el mundo como en el hombre, desempeña esa función «crítico-deconstructiva», que pone en franquía y libertad para otro modo de «haber mundo», para «una nueva manera de vivir». Y así, el

concepto «caos», llevado al límite de tal función crítico-deconstructiva, hay que decirlo también de la Naturaleza misma. Sólo entonces, como «desnuda naturaleza», se ofrece como la fuerza que crece y crea mundo: *Physis. Chaos sive Natura*: «de la deshumanización de la Naturaleza» (IX, 519).

La libertad del mundo pende, pues, de una Naturaleza de nuevo liberada, liberada del «Hombre», de «Dios» y de «la Moral»; en una palabra, del «mundo invertido» del Nihilismo. Entonces, «desdivinizada totalmente la naturaleza, nos será permitido empezar a naturalizarnos a nosotros los hombres con la pura Naturaleza, de nuevo encontrada, de nuevo puesta en libertad» (*GC*, § 109; III, 469). La mentada «naturalización» de la Naturaleza y del hombre no tiene nada que ver con «retorno alguno a la Naturaleza» o al «hombre natural» (XII, 482).

Naturaleza y hombre, no tanto «liberados de», con ser ello necesario, cuanto «liberados para». Vayamos una última vez al *Zaratustra* y leamos allí: «¿libre te llamas tú? Tu pensamiento dominante quiero yo oír, y no que has escapado de un yugo. ¿Eres tú alguien al que le sea lícito escapar de un yugo? Más de uno hay que arrojó su último valor cuando arrojó su servidumbre. ¿Libre de qué? ¡Qué importa eso a Zaratustra! Claramente deben anunciarme tus ojos, ¿libre *para qué*?» (*AHZ*, 102; IV, 81). No basta, pues, con «liberarse de». Es necesario, ciertamente, morder y escupir la cabeza de la serpiente como hizo el pastor de un salto (*Sprung*), pues sólo así el mundo retoma su posición recta y ajustada. Pero el salto de ruptura y de despedida lo es de verdad sólo si se salta a lo libre (*in's Freie zu springen*), si es que no hubiere que estar ya en lo libre para poder este nuevo inicio. Tal matiz parece señalar Nietzsche al escribir: «libre hay todavía [...] una vida libre» (*Frei steht noch [...] ein freies Leben*) (*AHZ*, 84; IV, 63). Todavía resta... lo libre. Estar en lo libre apunta a *estar prendido en* aquello que libera y crea.

Hablar, pues, de la libertad del mundo es tratar de la transformación del mundo. Y no podría ser de otra manera: en el dintel mismo del *Zaratustra* quedan grabadas broncíneamente las necesarias tres transformaciones del espíritu; ¿y cuál es el sentido del encaminarse el espíritu en su transformación sino el camino que es la libertad misma? Descargándose de pesos que tienen su gravedad en otros mundos, robando para sí *la libertad* incluso *de* su amor otrora *puesta en* lugar impropio, creándose, pues, libertad para «un nuevo amor», para «un nuevo crear» y así «crear [...] *su* mundo»: ésta es la tarea anunciada y propuesta en el pórtico del *Zaratustra*. Un capítulo de su tercera parte, «De las tablas viejas y nuevas», lo considera Nietz-

sche «parte decisiva» de la obra decisiva que es *Así habló Zaratustra* (*EH*, 99; VI, 341). En él se lee: «el querer da libertad» (*AHZ*, 285; IV, 258).

Queda, pues, abierto de par en par preguntar con Nietzsche por la esencia de la libertad.

BIBLIOGRAFÍA

1. *Obras de Nietzsche*

Nietzsche, F. (1980), *Sämtliche Werke,* Kritische Studienausgabe in 15 Bände, Walter de Gruyter, München/Berlin/New York (Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari).
Nietzsche, F. (1970), *Obras completas*, 5 vols., Prestigio, Buenos Aires.
Nietzsche, F. (1988), *Antología*, Península, Barcelona (ed. de Joan B. Llinares Chorer).

2. *Ediciones en lengua castellana de las obras citadas en este trabajo*

Nietzsche, F. (1974), *El anticristo,* Alianza, Madrid, introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual (abreviado como *A*).
Nietzsche, F. (1972), *Así hablo Zaratustra,* Alianza, Madrid, introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual (abreviado como *AHZ*).
Nietzsche, F. (1973), *Crepúsculo de los ídolos,* Alianza, Madrid, introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual (abreviado como *CI*).
Nietzsche, F. (1971), *Ecce homo,* Alianza, Madrid, introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual (abreviado como *EH*).
Nietzsche, F. (1972), *La genealogía de la moral,* Alianza, Madrid, introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual (abreviado como *GM*).
Nietzsche, F. (1973), *El nacimiento de la tragedia,* Alianza, Madrid, introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual (abreviado como *NT*).
Nietzsche, F. (1972), *Más allá del bien y del mal,* Alianza, Madrid, introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual (abreviado como *MBM*).

3. *Estudios*

AA. VV. (1967), *Nietzsche. Cahier de Royaumont,* Minuit, Paris.
AA. VV. (1972), *A favor de Nietzsche,* Taurus, Madrid.
AA. VV. (1991), *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens,* Grasset, Paris.

AA. VV. (1996), *Metafísica y pensamiento actual. Conocer a Nietzsche*, Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, Salamanca.
Ávila Crespo, R. (1986), *Nietzsche y la redención del azar,* Universidad de Granada, Granada.
Barrios, M. (1990), *La voluntad de poder como amor,* Serbal, Barcelona.
Bataille, G. (1975), *Sobre Nietzsche,* Taurus, Madrid.
Biser, E. (1974), *Nietzsche y la destrucción de la conciencia cristiana,* Sígueme, Salamanca.
Cacciari, M. (1994), *Desde Nietzsche. Tiempo, arte, política,* Biblos, Buenos Aires.
Conill, J. (1997), *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración,* Tecnos, Madrid.
Deleuze, G. (1971), *Nietzsche y la filosofía,* Anagrama, Barcelona.
Desiato, M. (1988), *Nietzsche, crítico de la modernidad,* Monte Ávila, Caracas.
Escobar, R. (1980), *Nietzsche e il tragico,* Il Fromichieri, Milano.
Fink, E. (1966), *La filosofía de Nietzsche,* Alianza, Madrid.
Franck, D. (1998), *Nietzsche et l'homme de Dieu,* P.U.F., Paris.
Granavolo, Ph. (1993), *L'individu éternel: l'expérience nietzscheenne de l'éternité,* Vrin, Paris.
Granier, J. (1966), *Le problème de la verité dans la philosophie de Nietzsche,* Seuil, Paris.
Grimm, R. H. (1977), *Nietzsche's Theory of knowledge,* Walter de Gruyter, Berlin.
Haar, M. (1993), *Nietzsche et la metaphysique.* Gallimard, Paris.
Haar, M. (1998), *Par-delá le Nihilisme,* P.U.F., Paris.
Heidegger, M. (1961), *Nietzsche,* 2 vols., Neske, Plullingen (traducción de Juan Vermal, Destino, Madrid, 2000).
Heidegger, M. ([3]1971), *Was heisst Denken,* M. Niemeyer, Tübingen.
Jara, J. (1998), *Nietzsche, un pensador póstumo: el cuerpo como centro de gravedad,* Anthropos, Barcelona.
Jaspers, K. (1993), *Nietzsche,* Sudamericana, Buenos Aires.
Jiménez Moreno, L. (1972), *Nietzsche,* Labor, Barcelona.
Kaulbach, F. (1985), *Sprachen der ewigen Wiederkunlt,* Königshausen/Neuman, Würzburg.
Kaufmann, W. (1968), *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist,* Princeton University, New Jersey.
Kessler, M. (1999), *Nietzsche ou le dépassement esthétique de la métaphysique,* P.U.F., Paris.
Klossowski, P. (1972), *Nietzsche y el círculo vicioso,* Seix Barral, Barcelona.
Löwith, K. (1956), *Nietzsches Philosophie der Ewigen Wiederkehr des Gleichen,* Kohlhammer, Stuttgart.
Llinares, Joan B. (1996), «La filosofía del lenguaje en Nietzsche», en AA. VV. (1996).

Llinares, Joan B. (1995), «Nietzsche i l'escepticisme»: *Enrahonar* 24.
May, K. M. (1990), *Nietzsche and the spirit of tragedy,* St. Martin's, New York.
Mingot, M. J. (1996), «Historia y Nihilismo. Las tres transformaciones del espíritu», en AA. VV. (1996).
Quesada, J. (1988), *Un pensamiento intempestivo. Ontología, estética y política en F. Nietzsche,* Anthropos, Barcelona.
Sallis, I. (1991), *Crossing, Nietzsche and the space of tragedy.* University of Chicago, Chicago.
Sánchez Meca, D. (1989), *En torno al superhombre,* Anthropos, Barcelona.
Savater, F. (1982), *Nietzsche,* Barcanova, Barcelona.
Sloterdijk, P. (1986), *Der Denker auf der Bühne. Nietzsches Materialismus,* Suhrkamp, Frankfut a. M.
Stambaugh, J. (1959), *Untersuchungen zum Problem der Zeit bei Nietzsche,* Martinus Nijhoff, La Haya.
Stambaugh, J. (1972), *Nietzsche's thought of the eternal return,* J. Hopkins University, Baltimore.
Thiele, L. P. (1990), *Friedrich Nietzsche and the politics of the soul,* Princeton University, Princeton.
Vattimo, G. (1989), *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación,* Península, Barcelona.
Vermal, J. (1987), *La crítica de la metafísica en Nietzsche,* Anthropos, Barcelona.
Vitiello, V. (1983), *Utopia del nichilismo. Tra Nietzsche e Heidegger,* Guida, Napoli.
Winchester, J. J. (1994), *Nietzsche's aesthetic tour,* State University of New York, Albany.

LA ÉPOCA DE LAS REVOLUCIONES Y LA GNOSIS POLÍTICA DEL TRADICIONALISMO

José María Beneyt

I. REVOLUCIÓN Y CONTRARREVOLUCIÓN

El siglo XIX es el siglo de las revoluciones y de las respuestas al proceso revolucionario. Más allá de la Revolución francesa y de su continuación en los estallidos revolucionarios posteriores —en 1830, 1848, 1870— que transformaron de raíz a las sociedades europeas, el fenómeno revolucionario pareció adquirir una dimensión global, suprahistórica. Los acontecimientos revolucionarios llegaron a impregnar la conciencia histórica decimonónica de un sentido de proceso irreversible e ilimitado, ante el que sólo cabía izar la bandera del progreso o de la reacción.

Marx y la izquierda hegeliana, de un lado, y el tradicionalismo, de otro, constituirán así las dos propuestas más radicales. Paradójicamente, ambas posiciones aceptarán la interpretación del fenómeno revolucionario como un proceso omnicomprensivo y considerarán su propia posición ideológica como un intento de superar, desde la modernidad, las aporías inherentes a la razón moderna.

Lejos de ser mera apología dogmática, lo que el tradicionalismo llevará a cabo es *una crítica*
tida será el análisis del fenómeno revolucionario y su punto de llegada una escatología de la historia; una utopía quiliástica, teóricamente superadora de la *Historia*,
revolucionaria, en totalidad social.

Por ello, es cierto que el pensamiento reaccionario no debería ser ignorado ni silenciado, sino discutido. El asalto del tradicionalismo a la modernidad precisa ser cuestionado —a su vez, críticamen-

te—, pues, no en vano, del éxito de esta crítica depende en buena medida la capacidad del proyecto moderno para llevar a cabo los ideales ilustrados (Maestre, 1994, 67; Beneyto, 1988, 17).

En efecto: la reflexión tradicionalista no hace sino someter a crítica, por decirlo en términos del idealismo alemán posterior a Kant, a la misma crítica. Desde este punto de vista, De Bonald, De Maistre o Donoso Cortés, es decir, los autores más significativos del pensamiento contrarrevolucionario, llevan a cabo una metacrítica de la razón moderna comparable en más de un aspecto a la realizada por Hamann, Schelling o Hegel. De ahí su significado en el contexto de la historia del pensamiento moderno, un sentido *oblicuo* que se hizo central para Isaiah Berlin, o del que no es ajena la obra del propio Jürgen Habermas (Berlin, 1998, 98 y ss.; Habermas, 1992, 1995).

Ciertamente, la virulencia con la cual los autores contrarrevolucionarios hacen emerger contradicciones originarias de la modernidad les ha otorgado a lo largo de estos dos siglos una influencia nada desdeñable —a veces explícita, en muchas otras ocasiones subterránea— en la teoría política y también en movimientos políticos de masas, como el fascismo. Las aportaciones del tradicionalismo al imaginario político de los últimos dos siglos, tales como la afirmación del primado de la voluntad sobre la razón en la acción política, el análisis de las relaciones entre la democracia plebiscitaria y la teoría de la dictadura, la cuestión de la secularización y de la teología política, o la tematización de la dialéctica entre legitimidad y legalidad, por mencionar sólo algunas de las cuestiones más relevantes, han seguido gozando desde principios del siglo XIX de una paradójica actualidad teórica.

Por otra parte, el debate en torno a la obra y las repercusiones políticas de dos de los mayores pensadores *tradicionalistas* del siglo XX, Carl Schmitt y Martin Heidegger, ha mantenido viva la llama de las categorías conceptuales y las metáforas retóricas de los escritores tradicionalistas del siglo anterior. Pero no solamente en aquellos autores, que, como Carl Schmitt, han derivado una continuidad explícita para el conjunto de su obra a partir del pensamiento reaccionario, se observa la influencia de los escritores contrarrevolucionarios. Una «anatomía del antiliberalismo» que intentara realizar un seguimiento de la influencia de la retórica de estos autores en determinados autores y movimientos de opinión contemporáneos, podría llegar a encontrar no pocas líneas de continuidad entre el siglo XIX y el XX (Holmes, 1999; Hirschman, 1991)[1]. Los motivos, la argumenta-

1. Si bien Holmes (1999) establece, más allá de De Maistre y Schmitt, una comunidad de temas y motivos entre una serie de autores contemporáneos (Leo Strauss, Mac-

ción, las imágenes, e incluso las sensibilidades literarias de los escritores tradicionalistas han seguido teniendo una presencia intelectual que avala la importancia de un continuado debate con estos autores, más allá de su evidente fracaso histórico tras la experiencia del horror que ha dotado de su identidad más tenebrosa al siglo XX.

II. LA UTOPÍA REVOLUCIONARIA Y LA «DIALÉCTICA DE LA ILUSTRACIÓN»

No es inhabitual una inicial adscripción de los pensadores tradicionalistas a la Ilustración y a la «Revolución». Es el caso de Saint-Martin y De Maistre, ambos pertenecientes a la francmasonería, o de Donoso Cortés, en su primera etapa liberal convencido. Con la misma vehemencia retórica con la que saludarán el advenimiento del trono de la razón sobre la historia, rechazarán posteriormente como «satánica» y «flagelo de la Providencia» a la *Revolución*.

El rechazo radical a la Revolución se deriva del hecho de que, desde la perspectiva tradicionalista, la meta del proceso revolucionario consiste en la instauración de una nueva realidad social e histórica dominada por las ideas abstractas de los *philosophes,* que pone radicalmente en cuestión el orden «natural» del Antiguo Régimen. La Revolución crea por sí misma una nueva legitimidad. Es el triunfo de la filosofía y de la política sobre la historia y la religión; la sustitución de las libertades concretas del Antiguo Régimen, insertadas en la estructura corporativa, por las libertades abstractas y la utopía de la igualdad y de la fraternidad universales.

Para los pensadores contrarrevolucionarios, a partir del triunfo de las *ideologías* sobre la continuidad histórica de la tradición, la historia queda definitivamente contaminada por la escatología secularizada revolucionaria. La Revolución, según Donoso Cortés o De Maistre, destruye la *continuidad natural* de la historia y la sustituye por un sentido puramente ideológico. El horizonte natural de la historia, transmitido de generación en generación, y el sentido sapiencial de la historia —*historia magistra vitae*—, es desplazado por un horizonte utópico, el del nuevo Reino mesiánico de la libertad, la igualdad

Intyre, Christopher Lasch, Roberto Unger, incluso Charles Taylor y Michael Sandel) a los que uncir bajo la pesada —y excesivamente heterogénea— carga de la acusación de «antiliberalismo», como si gran parte de la crítica, conservadora o radical, al liberalismo, no fuera más que una versión del tradicionalismo, parece a todas luces desproporcionado.

y la fraternidad. Esta nueva trinidad de ideales revolucionarios viene ahora a suplantar a la trinidad celestial y así, frente al lema revolucionario de libertad, igualdad y fraternidad, los movimientos políticos tradicionalistas (como el carlismo en España o el sebastianismo en Portugal) opondrán la tríada contrarrevolucionaria de Dios, Patria y Rey.

La interpretación contrarrevolucionaria de la Revolución sitúa en el centro de su análisis la doble experiencia de *aceleración de la historia* y *temporalización de la realidad social*. Lo que ha sucedido durante mucho tiempo con los años —dirá, por ejemplo, Donoso Cortés— sucede en pocos días con las revoluciones, que son la condensación de los tiempos. «Hay, pues, dos maneras de prescribir: se prescribe por el tiempo que se dilata, se prescribe por el tiempo que se condensa, se prescribe por el tiempo propiamente dicho, se prescribe por las revoluciones» (Donoso Cortés, 1970, II, 109). La Revolución, según manifiestan los textos revolucionarios y contrarrevolucionarios a la par, parece que crea su propio sentido temporal, su propia *temporalidad*, que deriva de la esperanza en el futuro, en el progreso irreversible de la historia hacia el Reino temporal de la libertad, la igualdad y la fraternidad universales.

El eje central de esta contaminación *mesiánica* de la historia se halla, así, en la idea del progreso y en el nuevo sentido temporal que inaugura la utopía del progreso irreversible. La conciencia del futuro utópico genera una nueva época, que *temporaliza* pasado, presente y futuro. El momento presente ya no se define a partir de la confluencia del pasado, sino de la presencia anticipada del futuro. El futuro, el horizonte utópico, determina ya el presente y el pasado. Todo vuelve a recobrar sentido, después del hiato revolucionario, únicamente desde la perspectiva de la *utopía* del progreso.

Para los pensadores contrarrevolucionarios, esta transformación de la historia tendrá un marcado carácter *teológico-político*. Y por ello, la Revolución es «satánica», «diabólica», porque se apodera del contenido sagrado de la religión y reduce la escatología cristiana a su inmanencia en la historia. El «gesto blasfemo» de los *philosophes* y sus discípulos revolucionarios —dirá De Maistre— ha consistido en desconfiar de la omnipotencia y de la trascendencia divinas y apoyar todas sus fuerzas en la razón y en la historia. Pues para los revolucionarios la historia ya no es la historia mítica, ni la historia de la naturaleza de la Antigüedad clásica; tampoco la historia cristiana de una revelación que se realiza en el orden temporal, pero cuya consumación sólo puede tener lugar más allá de lo temporal, en el final de los tiempos, en la escatología de la muerte y el juicio. El

Juicio divino tiene lugar ahora en la historia. La Revolución misma, dirá De Maistre, es ese juicio divino, horror monstruoso y sanguinario del que se ha servido el único Juez para castigar las culpas de los hombres y de las sociedades humanas (De Maistre, 1990, 8 y ss.).

Si en Marx la imagen de la Revolución universal se alimenta, años más tarde, de la esperanza mesiánica judía, convertida en esperanza del proletariado oprimido, para los escritores contrarrevolucionarios la rebeldía de la Revolución es una rebeldía metafísica, una anarquía que proyecta la escatología al interior de la historia humana y así transforma al hombre y a la sociedad en los demiurgos de la nueva realidad.

El progreso y la conciencia histórica, en un proceso de interacción recíproca, remiten la historia del mundo al juicio final, y el juicio final al interior de la historia. Todo se impregna de esta escatología secularizada que es la idea de un progreso ilimitado, de una utopía universal e inapelable. Con la secularización del «más allá» y su inserción en una historia prometeica, el momento histórico se apropia de la permanencia de la trascendencia. El «ahora» adquiere un sentido desde el futuro de la utopía. La Revolución actúa en nombre de la implantación de un nuevo orden que se legitima permanentemente a sí mismo como absoluto gracias a su carácter utópico.

Tanto para los defensores de la utopía del progreso como para la reacción tradicionalista, la Revolución inaugura una nueva temporalidad, un nuevo sentido del tiempo y de la historia, un sentido específico de la nueva estructura temporal revolucionaria, que reside precisamente en la disociación entre el ser y la acción. Ya no existe continuidad posible entre la historia y su finalidad. La Revolución posee su propia temporalidad, su propia conciencia histórica, su específica noción de la *Historia*, una categoría de legitimación que hace posible la anticipación del futuro —futuro presente—, garantizado de antemano por la filosofía de la Historia.

Es aquí donde se sitúa el análisis de la semántica de la conciencia histórica alumbrada con la Revolución francesa realizada por Reinhart Koselleck. Revolucionarios y contrarrevolucionarios, progresistas y tradicionalistas, participarán de forma muy similar en este nuevo concepto de la historia y de la revolución. La historia y la revolución adquirirán un nuevo sesgo trascendental, se convertirán en la Historia y la Revolución, es decir, en principios reguladores tanto del conocimiento como de la acción.

Según Koselleck, el proceso revolucionario y la conciencia de la revolución aparecen desde la Revolución francesa inseparablemente unidos. La «Revolución» se transforma en un concepto metahis-

tórico, a semejanza del concepto alemán *Geschichte* (Historia), que encierra las posibilidades de todas las historias particulares. También la Revolución, a pesar de ser un fenómeno singular colectivo, parece reunir en sí los términos de todas las revoluciones individuales. Se trata de un proceso histórico que tiene como meta (nunca alcanzada, pero siempre presente) la constitución de una nueva sociedad, de una nueva realidad, de una nueva relación entre la naturaleza y la sociedad, un proceso sin fin que pretende realizar la emancipación de la tradición y la religión en beneficio de la historia y de la sociedad (Koselleck, 1979, 76 y ss.).

De forma similar a los diagnósticos de Tocqueville o de Marx, los pensadores contrarrevolucionarios también considerarán que la base e interpretación del proceso revolucionario estriba en la dialéctica entre emancipación y totalitarismo. Pero su visión será la inversa a la de Marx, pues el destino de esta historia liberada de la tradición no es, para ellos, la emancipación, sino el despotismo.

Ésta es la segunda consecuencia, que De Maistre, De Bonald o Donoso Cortés derivarán del proceso revolucionario. El «monstruo satánico» ha inaugurado una nueva era. La historia de la razón, y esa fusión entre historia, razón, juicio y sociedad, lo inundan todo. La consecuencia de la historia del progreso, afirmará —no sin evidente ambigüedad— el pensamiento antiliberal hasta nuestros días, es la eliminación de la multiplicidad, de la variedad, de la diversidad del Antiguo Régimen: todo se dirige hacia la unificación universal. Dominadas por el progreso y la tecnología, las fuerzas titánicas que la razón ha desencadenado parecen conducir a la naturaleza y a la sociedad hacia una unificación sin límites.

Éste es en definitiva el núcleo central de la crítica contrarrevolucionaria: el fenómeno que ya en el siglo XX (y no solamente por autores de filiación tradicionalista) recibirá el nombre de «dialéctica de la Ilustración». La Filosofía de la Historia, el triunfo de la Razón en la Historia, afirma el pensamiento contrarrevolucionario, conduce al totalitarismo. La entronización de la razón inserta en la historia una nueva dimensión de la totalidad. Hegel, el pensador a la vez más tradicionalista y más revolucionario, tematizará esta nueva dimensión de la totalidad en su filosofía, hasta convertir al proceso revolucionario en el núcleo de su interpretación de la dialéctica de la razón como la genuina filosofía de la modernidad (Habermas, 1980, 128 y ss.). La filosofía de Hegel será la filosofía de la Revolución y a la vez su crítica, una filosofía del *tiempo futuro,* un siglo y medio antes de que Lukács, Horkheimer y Adorno proclamen que esa incitación reflexiva de «lo total», hecha posible a través de la conciencia

revolucionaria, es, en su enajenación de la finitud humana, tendencialmente autodestructiva.

III. LA ANTROPOLOGÍA DEL MAL Y LA SALVACIÓN POR LA SOCIEDAD

La respuesta que el pensamiento reaccionario pretende dar frente a la interpretación de la Revolución como secularización de la escatología cristiana y frente a la aparente tendencia autodestructiva de la modernidad consiste en la construcción de una *teología política postrevolucionaria*. Esta teología política tiene su origen en una antropología pesimista. Si la Revolución «es el mal sin mezcla de bien alguno», el mal en la historia y en la sociedad, la acción humana adquiere entonces para el tradicionalismo una valencia negativa.

En un sentido específico, la antropología radical que caracteriza con diversas variantes a los escritores tradicionalistas será consecuencia inmediata de su *pansociologismo* y su *panhistoricismo*.

La obsesión tradicionalista con la totalidad revolucionaria, la convicción de que la Revolución es un proceso inmanente de dimensiones globalizadoras, les conducirá a pensar en términos de superación de la distinción entre conciencia y acción, entre el ser humano y su acción en la historia y en la sociedad. Será así De Bonald quien inaugurará, antes de Comte, la sociología moderna como una «metafísica positivista», un recurso a la sacralización de la sociedad frente a la secularización revolucionaria.

Dicho con otras palabras: ante la Revolución y la libertad humana —causa aparente de la perversión revolucionaria—, el pensamiento contrarrevolucionario afirma inicialmente la *salvación por la sociedad*. Frente a la avalancha revolucionaria es preciso, según De Bonald, proceder a una nueva creación de lo social.

La antropología negativa y el pansociologismo se hallan de esta manera lógicamente unidos.

Por una parte, se establece el axioma según el cual la naturaleza humana se halla corrompida desde su origen. No caben aquí las interpretaciones moderadoras de la teología oficial, que ven en el hombre un ser caído, pero no radicalmente corrupto. Para el pensamiento tradicionalista, el estallido revolucionario, desencadenado por la acción humana, ha mostrado fehacientemente la esencial perversidad del actuar humano. Como un Golem incandescente, la Revolución se ha apoderado de la lógica de la libertad humana, haciendo imposible cualquier otra alternativa que no sea el propio proceso revoluciona-

rio. El hombre ha querido el mal, desde siempre, desde el pecado de Adán y Eva, y esa mancha originaria, lejos de ser una condición de la redención futura, ha contaminado toda la Creación.

No es el hombre por tanto, ni la esperanza cristiana, quienes pueden llevar a cabo la inversión de la presencia omnipotente del mal en el mundo. La Revolución triunfa necesariamente, su intensidad y su extensión sólo pueden explicarse por una capacidad autónoma del mal. El mal se convierte entonces en un principio autónomo. El mal deja de ser una carencia de bien (como afirmaba la teología tradicional) y se transforma en una realidad tangible, histórica y sociológica; el mal es un mal metafísico y concreto, el mal es la Revolución.

Como en un juego de espejos, el imaginario tradicionalista reflejará, casi al detalle, los rasgos pretendidos en su oponente. La apropiación de la escatología cristiana por la Historia progresiva de la Razón debe de ser compensada, según el tradicionalismo, por una nueva escatología, un nuevo e innovador Apocalipsis. Urge la nueva creación que ha de surgir de la destrucción de la realidad revolucionaria. Ante la energía aniquiladora de la Revolución, no cabe ya sino una oposición más radical, una nueva historia de la salvación que consume el ciclo de la purificación por el fuego.

Es aquí donde la especulación tradicionalista recupera las metáforas de la gnosis. El mal ha de triunfar siempre en la historia. La Historia de la Razón es la historia del mal. La Revolución revela la culpabilidad humana y el castigo de la sociedad. En este punto existe, desde De Bonald hasta Donoso Cortés, una progresiva radicalización. En De Bonald todavía la sociedad es un demiurgo de la nueva realidad. En la sociedad anidan restos del origen, y por tanto de la regeneración. Para De Bonald es posible todavía recuperar el poder de la tradición frente al poder revolucionario. El hombre es radicalmente malo, pero la sociedad es buena. La sociedad salva al hombre, porque la sociedad es anterior al ser humano, ha sido creada por Dios. La anarquía de la libertad humana resulta absorbida por el poder regulador de la sociedad jerárquica.

Por el contrario, para el último Donoso, la salvación por la sociedad ya no es posible. El Donoso apocalíptico se halla más cercano de la retórica de la culpa y la destrucción de De Maistre que del positivismo *avant la lettre* de De Bonald. Muchas de las intuiciones iniciales de De Maistre serán llevadas a su término por Donoso. La fascinación del contrarrevolucionario francés por los efectos purificadores de la guerra y de la destrucción violenta de la especie humana se ha convertido ya, en el pensador extremeño, en una apelación urgente al Apocalipsis. De Maistre proclama la contrarrevolución y

De Bonald la instauración de una «constitución religiosa» de la sociedad. Donoso Cortés no cree ya en las posibilidades de la vuelta de la Monarquía (como De Maistre) o en la regeneración por medio de una religión social (como De Bonald). Su única esperanza es una catástrofe histórica de dimensiones mayores que la propia Revolución; una *destrucción de la destrucción* generada por la Revolución como un retorno al origen: un paradójico hilo de Ariadna que ha de guiar a través del determinismo del proceso revolucionario.

De Maistre veía en la Revolución francesa el juicio de la Providencia y consideraba que bajo ese Juicio se escondía la posibilidad de regeneración y de retorno a la Monarquía. El ciclo revolucionario debía llegar a su término con la Restauración. A pesar del misticismo de la violencia que le caracteriza, el conde saboyano realizaba en primer término un análisis *político* de la Revolución Francesa. Este análisis político desembocaba en la conclusión de que la causa última del desencadenamiento del fenómeno revolucionario —«espantoso castigo», pero también «acontecimiento maravilloso» (De Maistre, 1990, 9, 5)— estribaba en la pérdida del espíritu religioso y en su efecto cohesionador de la sociedad.

Tras la acción revolucionaria se produciría la *reacción,* el reflujo contrarrevolucionario y el retorno de la religión, de la propiedad y de la Monarquía. El ciclo político se consumaría de acuerdo con la imagen mítica de las constituciones clásicas. La restauración de la Monarquía debía ser una consecuencia de la propia naturaleza de la constitución política; y así, para De Maistre, la vuelta al orden, al contrario que los crueles sufrimientos ocasionados por la Revolución, no debería ser dolorosa, sino natural. Ese retorno al orden natural se verá favorecido por *una fuerza secreta,* cuya acción es totalmente creadora. Se producirá todo lo contrario a lo que se ha visto con la Revolución. El anuncio de la *presencia de la soberanía* se verá acompañado de un reposo indefinible, de un bienestar universal (De Maistre, 1990, 135).

En el capítulo IX de las *Consideraciones* De Maistre se plantea esta pregunta: ¿cómo se hará la contrarrevolución si ella llega? Sin duda, no será el resultado de una deliberación popular; no será el pueblo quien decretará el restablecimiento de la Monarquía, como tampoco decidió sobre su destrucción o sobre el establecimiento del gobierno revolucionario. Ciertamente, dejará de influir el hecho de que el entusiasmo y el fanatismo no son estados duraderos, y el pueblo (sobre todo el pueblo francés, ironiza De Maistre), no soporta querer una cosa durante mucho tiempo.

En lugar de las conmociones violentas, de los desgarramientos dolorosos y de los suplicios sin cuento, la usurpación y el crimen

serán tratados con una severidad mesurada, con esa justicia tranquila que no pertenece más que al poder legítimo. Así, el Rey podrá curar con mano tímida y paternal las llagas del Estado. «El restablecimiento de la Monarquía, que se llama *contrarrevolución,* no será una revolución contraria, sino lo *contrario de la revolución*» (De Maistre, 1990, 135).

Esta ideología de la Restauración no resulta suficiente para De Bonald. Las raíces de la ausencia de la soberanía son más profundas; el ciclo de la constitución política no será posible si no se produce una regeneración más radical de la sociedad. De Bonald transforma las paradojas de De Maistre en una teoría del poder y de la sociedad. Su obra principal, la *Teoría del poder político y religioso,* también aparece, como las *Consideraciones,* anónimamente en 1796, en el momento histórico en que el fracaso del primer terror blanco acaba de comprometer la acción contrarrevolucionaria. Es el fin de las esperanzas monárquicas. La creencia en la perennidad y el retorno al orden político y social del Antiguo Régimen, hasta ese momento incuestionable, se desvanece por completo; la legitimidad de la Monarquía ha quedado comprometida ante la utilización por sus partidarios de métodos similares a los de la violencia revolucionaria.

Cuando Louis-Ambroise de Bonald publica su obra principal, ya hace cinco años que ha emigrado de Francia. Es un aristócrata nacido de la nobleza de toga, poco dado a la acción política. Su lenguaje se halla alejado de la retórica polémica y la ironía ácida de De Maistre. Las contiendas del siglo son, a sus ojos, accidentes en la historia de una sociedad que la pasión de los hombres ha provocado. Él se remonta a lo universal, a la construcción de una sociedad ideal en donde el correcto ejercicio del poder actúe como factor de equilibrio natural. Sólo así la historia recuperará su estabilidad y volverá el orden.

Por ello, su estilo se asemeja al de un escolástico levantando el edificio de un sistema lógico. De Bonald combate la Revolución construyendo un orden nuevo; su objetivo no será la Restauración monárquica, aunque se le convierta en 1815 en el ideólogo de la vuelta del Rey al trono. Lo que De Bonald persigue es una nueva sociedad fundada en el orden que el poder establece. Los tres fundamentos de esa nueva sociedad sólo pueden ser: un poder único y general, no dividido en facciones; una religión pública; y una diferenciación jerárquica.

La meta es dotar a la sociedad de una *constitución político-religiosa.* La única vía posible para impedir que el poder se fragmente en intereses particulares y, con ello, se establezca la guerra de todos contra todos, estriba en fundar el poder en la religión. No exis-

te el bien común sin la presencia *pública* de la religión. Tampoco Luis XIV estuvo exento de cometer un grave error, al haber hecho prevalecer su interés particular sobre el «poder general» (De Bonald, 1988, 72).

Éste será el núcleo de la reflexión de De Bonald: *la soberanía se ausenta cuando se pierde el vínculo con la religión.* La consecuencia es la división de las voluntades y los intereses particulares, un enfrentamiento en el seno de la sociedad para el que la Revolución sólo cuenta con una salida: la concentración del poder, la tiranía, la totalidad de lo político.

El origen de la sociedad no puede ser en consecuencia un acuerdo entre las voluntades individuales, incapaces de superar su particularismo destructor. La sociedad tiene su origen en Dios, y ello quiere decir que la sociedad es divina.

Similarmente, lo que constituye al hombre como tal ser humano no son las ideas, no es el *cogito,* sino un vínculo común, la lengua, otorgada por Dios a los hombres. Para poder pensar, y así adquirir conciencia de sí mismo, el hombre necesita del lenguaje, que le es transmitido por la sociedad. Ahora bien, nadie puede inventar de la nada el lenguaje. Si no se quiere caer en un *regressus ad infinitum,* hay que admitir entonces que, para romper una cadena genética interminable, es preciso aceptar que el hombre recibió al principio el lenguaje de alguien previo a sí mismo. Ese Alguien es Dios, y sobre la base de la teoría del lenguaje es como De Bonald construye su peculiar argumento sobre la necesidad de la existencia de Dios.

El lenguaje se halla indisolublemente unido a lo social. Como el lenguaje, también la sociedad es previa al hombre. Pues es la sociedad la que *hace* al hombre, y no a la inversa, como afirman Rousseau y Voltaire. Sólo así es posible preservar la solidaridad entre los hombres y entre las generaciones; sólo así cabe admitir, según el vizconde De Bonald, que el poder que constituye y sostiene a la sociedad sea general y no una falsa suma de intereses particulares.

Guiado por el deseo de salvar a la metafísica tradicional, De Bonald llegará por este camino a sustituirla por la totalidad de lo social (Spaemann, 1959). El lenguaje y la sociedad son los vínculos del ser humano con Dios. Dios debe continuar siendo el origen de esta relación. Dios adquiere así en De Bonald un sentido *funcional:* existe para poder preservar la sociedad humana. La presencia de Dios no se produce —como todavía en el ontologismo de Malebranche— en la conciencia, en el sujeto, sino en la sociedad, cuya lengua común se convierte en «casa del ser» (*Haus des Seins,* según la conocida expresión de Heidegger).

La sociedad adquiere de esta manera un significado cuasi divino: es en la realidad social y política donde se produce la ausencia o la presencia de Dios. De ahí que el cristianismo sea una religión «absoluta», que no permite la distinción entre la esfera interna y la externa, entre la conciencia y la sociedad. Los hombres únicamente pueden vivir unidos entre sí si esta unión tiene lugar en el interior y en el exterior del hombre, en su conciencia y en la vida social. Solamente por medio de la unión de las voluntades individuales puede ser la vinculación política algo distinto a un puro acto externo de coacción. De Bonald llega por esta vía a afirmar que la sociedad es una comunidad entre los hombres y Dios con el fin de preservar mutuamente su existencia (De Bonald, 1864, I, 487, 116).

Dicho con otras palabras: la sociedad, en su conjunto, no es una asociación arbitraria, sino *la propia naturaleza del hombre,* su ser histórico. La sociedad se llega a identificar a partir de aquí con la razón y la verdad; la verdad no puede ser ya más que una realidad social y política concreta, la de la sociedad político-religiosa, frente a la presencia histórico-política del mal en la anarquía revolucionaria. Por ello, la obra principal de De Bonald es una *Teoría del poder político y religioso,* y su objetivo, establecer la teoría de la sociedad política bajo el punto de vista de la religión y la teoría de la sociedad religiosa bajo el punto de la política, es decir, tratar de la política como teólogo y de la religión como político (De Bonald, 1864, I, 327).

En sus *Consideraciones sobre la Revolución Francesa,* De Maistre establece una relación indisoluble entre la presencia y la ausencia de la soberanía y la presencia y la ausencia de Dios, que De Bonald ratifica y lleva un paso lógico más allá al afirmar la totalidad de la realidad social como salvación frente al desorden de la Revolución. Por ello, Leon Brunschvig, Jean Lacroix y, posteriormente, Robert Spaemann considerarán a De Bonald como el auténtico fundador de la sociología moderna, un precursor de la «metafísica positiva» de Comte y, en cierta medida, del Absoluto hegeliano.

De hecho, de la teoría de la sociedad de De Bonald derivarán dos tradiciones intelectuales distintas. Por una parte, una teología política revolucionaria que, unida al nombre de Lamennais, desembocará en la Revolución de 1848. De otra, una línea de mayor continuidad y eficacia histórica, representada por la sociología positivista de Comte y el nacionalismo antidemocrático de la Action française (que se llamaba a sí mismo «el partido de De Bonald»), y que condujo al Régimen de Vichy. Una continuidad intelectual con el funcionalismo religioso de la *Teoría del poder político y religioso* que daría lugar al «catolicismo ateo» proclamado por Maurras.

IV. EL PROBLEMA DE LA GNOSIS Y LA CONSTRUCCIÓN DE UNA TEOLOGÍA POLÍTICA

El pansociologismo característico de la reflexión tradicionalista y de sus seguidores genera, según la lógica interna a la ontologización político-religiosa de la sociedad, el establecimiento de una divisoria radical entre dos bloques teológico-políticos, la «civilización católica» y la «civilización revolucionaria». Es a través de esta división polar del mundo entre dos principios enfrentados, una nueva versión de la lucha originaria entre la luz y las tinieblas, entre el Bien y el Mal, como el tradicionalismo se sitúa muy cerca de la estructura intelectual del pensamiento gnóstico.

De hecho, el problema de la gnosis —y las dificultades de su compatibilidad, por una parte, con el providencialismo y, por otra, con la teodicea cristiana— se le planteará abiertamente al continuador quizá más consecuente de De Maistre y De Bonald, al español Donoso Cortés.

Para el político y escritor extremeño la radical negación del orden político, económico, familiar, moral y religioso que trae consigo la anarquía revolucionaria provoca «la mayor batalla de todos los tiempos» entre la civilización católica y la civilización filosófica, cuyo desenlace será o bien el fin de la Revolución o bien el fin de los tiempos.

Poco después de la Revolución de 1848, el antiguo diputado, ideólogo del liberalismo moderado y hombre de confianza de la reina Isabel II, afirma que la extensión del mal al final de los tiempos, según el relato bíblico, no puede surgir «repentinamente», porque de ser así habría que aceptar lo imposible, esto es, que el propio Dios sería el creador del mal. La «triste, aunque deliciosa» verdad es que el proceso revolucionario conduce hacia «la mayor catástrofe de la Historia». «En el momento actual —escribe en 1849 Donoso Cortés— lo que veo yo con claridad es la barbarie de Europa y de su despoblación dentro de poco tiempo. La tierra por donde ha pasado la civilización filosófica será maldecida: será la tierra de la corrupción y de la sangre. Después vendrá [...] lo que habrá de venir» (Donoso Cortés, 1970, II, 346).

En su interpretación de la Revolución como hecho político-religioso, Donoso Cortés parte inicialmente del misticismo político de De Maistre. El proceso revolucionario no encuentra justificación suficiente en los errores cometidos por los Gobiernos. Su razón hay que buscarla más allá: «Cuando las catástrofes se dan de manera universal, imprevisible, simultánea, son siempre obra de la providencia» (Donoso Cortés, 1970, II, 310). Las revoluciones revelan la culpabilidad de los hombres y el castigo de la sociedad: «las revoluciones son

en el orden político lo que los pecados en el orden moral. Aquéllas, como éstos, representan la máxima trasgresión de la ley soberana y universal...» (Donoso Cortés, 1970, I, 935).

Las revoluciones son el crimen supremo porque en ellas cobran cuerpo los «pecados de la sociedad» Más aun, las revoluciones son la negación de la sociedad misma, pues el mal manifestado en la historia consiste en esa tentativa secular de querer establecer una organización social inversa a la del cristianismo. Pero, a la vez, las revoluciones tienen un sentido positivo providencialista. Aunque la Revolución es «obra del infierno», Dios la permite y, por tanto, expresa los rasgos propios de la providencia divina, puesto que «como las herejías» sirve para confirmar y purificar la fe, y conduce a una mayor y más radical visión y *decisión*.

En un segundo momento lógico Donoso Cortés desarrolla la imagen puesta en circulación por De Bonald de dos sociedades radicalmente distintas, la «civilización filosófica» y la «civilización católica», en donde la civilización católica es el bien social e histórico, el orden absoluto, la verdad infinita y la suprema perfección (Donoso Cortés, 1970, II, 693). Frente a la sociedad que ha puesto en su centro la religión del amor al prójimo y del amor de Dios (*ibid.*, 216), origen y conservación de la libertad (*ibid.*, 751), se alza la «sociedad filosófica» de la Revolución, la «civilización negativa», la civilización del nihilismo y la anarquía, la que pretende instaurar el reino de la libertad, la igualdad y la fraternidad, y lo que hace es avanzar a pasos agigantados hacia el mayor despotismo y la mayor negación de la libertad conocida en la historia.

El proceso incontenible de la Revolución se acerca, afirma Donoso Cortés, a la *catástrofe* histórica, al punto de máxima negación de la presencia de Dios en la sociedad y, por tanto, de máximo despotismo y anarquía. El triunfo de la «civilización filosófica» significaría la mayor centralización y unificación, la concentración absoluta del poder desligado de cualquier justificación o legitimidad, la apoteosis del mal revolucionario[2]. Ahora bien: la gran paradoja de la Historia

2. Para Donoso Cortés no se trata únicamente de un proceso que tenga lugar en el orden moral; partiendo de la experiencia del abandono del horizonte natural de la historia, es consciente del papel de la técnica y del desarrollo técnico y económico como factor esencial de poder y aceleración en el proceso de formación de nuevas estructuras sociales. En 1849 proclamará ante el Congreso de Diputados español: «Señores: las vías están preparadas para un tirano gigantesco, colosal, universal, inmenso; todo está preparado para ello; señores, miradlo bien; ya no hay resistencias, ni físicas ni morales; no hay resistencias físicas porque con los barcos de vapor y los caminos de hierro no hay fronteras; no hay resistencias físicas, porque con el telégrafo eléctrico no

y de su inmanencia revolucionaria es que ese triunfo está ya decidido. La gran batalla entre las dos civilizaciones ya está decidida, y lo está precisamente a favor de la «civilización de la Razón». Es el triunfo «incontenible», según Donoso Cortés, del mal en la historia.

Para intentar fundamentar este triunfo del mal sobre el bien, Donoso Cortés construye una teología mítica de la historia. La crucifixión de Cristo, según el escritor extremeño, sería una clara y definitiva manifestación de la victoria del mal sobre el bien en la historia. El fracaso histórico aparente de Jesucristo —como también el diluvio universal en el Antiguo Testamento— demostraría que cada período histórico termina con una cesura radical, un cataclismo histórico y escatológico, que revela una doble dimensión: por una parte, esa catástrofe indica la victoria *natural* del mal sobre el bien, pero, por otra, muestra también la victoria *sobrenatural* del bien sobre el mal gracias a la intervención directa y personal de Dios en la historia.

La historia se transforma así en una realidad «inmediata a Dios», se hace apocalíptica como precipitado último de su propia historicidad. Para Donoso Cortés éste será el núcleo de *su* filosofía, de su «filosofía de la historia»: la victoria del mal sobre el bien, para que se produzca la intervención de la decisión divina que ha de inaugurar, tras la catástrofe, una nueva época de la historia humana. No en vano el tiempo se le manifestaba efectivamente, también en la vida personal, como *tiempo último,* sin que necesariamente hubiera llegado su final definitivo.

De esta manera, Donoso Cortés invierte el modelo de la filosofía de la Historia: en lugar de una Historia encaminada hacia el bien absoluto de la utopía, se trata ahora de una historia que se dirige hacia el mal absoluto. En lugar de una historia del progreso, una historia de la regresión. La meta de ese curso histórico no puede ser el paraíso terrenal, sino la catástrofe histórica.

Esta visión de un *Apocalipsis histórico,* mitificado en la imagen de un eterno retorno de la dualidad gnóstica y consumado con la intervención divina «dictatorial», es la imagen final a la que conduce la narrativa interna del pensamiento tradicionalista.

El hombre no ha querido aquello que presupone la facultad de pensar, no ha querido el orden divino. Por eso, según Donoso Cortés, el hombre no vale nada, es «menos que un gusano». El pecado del

hay distancias, y no hay resistencias morales, porque todos los ánimos están divididos y todos los patriotismos están muertos. Decidme, pues, si tengo o no razón cuando me preocupo por el porvenir próximo del mundo; decidme si, al tratar de esta cuestión, no trato de la cuestión verdadera» (Donoso Cortés, 1970, II, 319).

hombre ha roto no sólo la unidad con Dios de la criatura humana, sino también la armonía del cosmos y la unidad política y religiosa. El artífice inmediato de la Revolución ha sido el hombre. El hombre es culpable y debe ser castigado en su «forma social», en la sociedad, que no es sino la «forma del hombre en el tiempo» (Donoso Cortés, 1970, II, 275). Y así, la anarquía de la realidad histórica y política únicamente podrá ser reintegrada en el *cosmos* por medio de una intervención del demiurgo divino, pues sólo a Dios le pertenece la victoria sobre el mal. La lucha eterna entre el bien y el mal sólo podrá ser saldada por medio de una *decisión* que proceda de lo alto.

A través de la escatología mítica de Donoso Cortés se hace de esta manera patente no sólo la relevancia que posee la teología política en el contexto del pensamiento tradicionalista, sino también en qué medida la teoría de la dictadura presenta —como, por otra parte, ocurre de forma estructuralmente similar en Marx— una continuidad argumental respecto de la visión de la Revolución como proceso histórico omnicomprensivo.

Como hemos señalado anteriormente, en el origen de la teología política de los tradicionalistas se halla el nexo funcional de la religión como fundamento del orden social. Se considera que la religión debe ser la base de toda autoridad, y la soberanía, enraizada en la legitimidad del orden teológico-político, la única garantía de estabilidad social. Todo el orden social, su jerarquía, su armonía interna, depende del grado de presencia de la religión en los hombres y en la estructura socio-política. Si el fundamento es divino, afirmará De Maistre, esto basta para dotar a las instituciones de una duración prodigiosa. Sobre esta fuerza oculta de la religión reposan las instituciones sociales y políticas (De Maistre, 1990, 53).

También para De Bonald la sociedad civil, reunión de la sociedad religiosa y de la sociedad política, se sustenta sobre dos poderes «conservadores», Dios y el monarca. Dios es la *voluntad general conservadora* de ambas sociedades, pues es la religión la que garantiza la «sociedad interior» de las inteligencias humanas (De Bonald, 1988, 113).

A partir de estas ideas, Donoso elaborará, como corolario de las tesis del tradicionalismo francés, una curiosa «ley del termómetro», cuya regla principal es la siguiente: a mayor represión interior «religiosa», menor represión externa «política», y a menor presencia de la religión en los individuos y en la realidad social, mayor necesidad de coacción exterior y de poder político (Donoso Cortés, 1970, II, 319).

La negación de una esfera autónoma de la acción social y política conduce de esta manera en los tres autores a una *concepción teocrática del poder.*

En De Maistre se produce un retorno a la teoría del derecho divino de los reyes y a la teología de la historia de Bossuet. Tanto en *Du Pape* (1819) como en *De l'église Gallicane dans rapport avec le souverain pontife* (1821), De Maistre rechaza el galicanismo, pero es para pronunciarse en favor de una concepción centralizadora de la Iglesia, muy en la línea de lo que a finales de siglo recibirá el nombre de «ultramontanismo». De Maistre atribuirá la infalibilidad también a los príncipes temporales, pero en éstos únicamente de forma «presunta», indirectamente, mientras que la infalibilidad papal se halla garantizada por Dios y supone, por tanto, la última decisión en el orden temporal, la garantía de la «infalibilidad» de los soberanos nacionales.

En De Bonald el poder temporal del Papa es condición absoluta para que puedan existir «sociedades constituidas». Todo poder procede de Dios y la potestad papal es el intermediario del poder para hacer posible la constitución de una auténtica «sociedad civil», a la par política y religiosa.

Por su parte, Donoso Cortés, en sus *Estudios sobre la historia* (1847) y en el *Discurso sobre la Biblia* (1848), intentará recrear de nuevo a Bossuet y a De Bonald, trazando las líneas de una «teología de la historia política» (según la expresión de Karl Löwith, 1979), en la que la historia humana adquiere un carácter simbólico, únicamente perceptible a través de la interpretación sagrada de la Biblia y de la Revelación. «La historia de la Europa —escribirá Donoso Cortés— es la historia de la civilización; la historia de la civilización es la historia del cristianismo; la historia del cristianismo es la historia de la Iglesia católica; la historia de la Iglesia católica es la historia del Papado». Y la historia de los Papas es, por último, «la historia de aquellos hombres enviados por Dios para resolver en su día y en su hora los grandes problemas sociales y religiosos en provecho de la humanidad y en el sentido de sus designios y de su providencia» (Donoso Cortés, 1970, II, 198).

Esta reducción de los ámbitos de la realidad a una versión teocrática de la historia llevará a los escritores contrarrevolucionarios a la interpretación de la historia de la revolución como *un proceso de secularización*.

Surge así, por una parte, la simbología de lo sagrado y de lo oculto, que, en De Maistre, se expresa de manera particularmente gráfica en la fascinación por la guerra como «el estado habitual del género humano», o en la creencia en la responsabilidad colectiva por los «crímenes de la Nación» y en la afirmación del «dogma universal» de la reversibilidad de los dolores sufridos por los inocentes en pro-

vecho de los culpables. La guerra y la violencia originaria, la inextricable crueldad que la humanidad se inflige a sí misma, ponen de manifiesto según De Maistre el sarcasmo de la fantasía rousseauniana al afirmar la bondad de la naturaleza humana y del estado de naturaleza. En la realidad ineludible del conflicto se hace patente la necesidad de una autoridad definitiva, de un Juicio, capaz de decidir por decreto sobre el enfrentamiento violento entre los seres humanos.

Y, de otra parte, de la teología política de la historia se deriva también una narrativa histórica del proceso de secularización que ha tenido no poca influencia hasta nuestros días en gran parte del pensamiento conservador. Se trata de la interpretación historicista de la «secularización» como una pérdida progresiva de la sustancia espiritual en los individuos y en las formas de la realidad social y política desde la Reforma protestante hasta la Revolución, y como causa del surgimiento del liberalismo y del socialismo.

Quizá la más expresiva manifestación de la tesis de la secularización como fenómeno teológico-político se encuentra en las obras del Donoso Cortés maduro, en el *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* (1851) y en los *Discursos* parlamentarios sobre la dictadura y sobre la situación general de Europa y de España (pronunciados respectivamente ante el Congreso de los Diputados español, el primero en 1849 y los otros dos en 1850).

Secularización y Revolución: dos procesos históricos que llegan a identificarse en el imaginario tradicionalista. En la evolución de la obra de Donoso Cortés la cesura de la Revolución de 1848, el «Terror del 48» (p. 75, nota 108), tiene, en este contexto, un significado central. Hasta ese momento su acción política se había desarrollado en el campo del liberalismo moderado, fuertemente deudor del liberalismo doctrinario francés, de los Guizot, Royard-Collin y Victor Cousin. Y ello a pesar de que desde sus primeros escritos políticos se observa ya en Donoso Cortés un interés especial por mostrar las contradicciones del régimen liberal, así como una fascinación característica por las situaciones de excepción y por el primado de la voluntad sobre la razón. Serán, sin embargo, tres acontecimientos muy concretos, en la estela de las revoluciones europeas de 1848, los que impresionarán particularmente al consejero áulico de Isabel II hasta conducirle a tomar partido por el tradicionalismo de De Maistre y de Bonald: la declaración de la República en Francia, la caída de Metternich y, en ese mismo año, la precipitada huida de Pío IX de Gaeta.

La primera expresión literaria de esta conversión al tradicionalismo se plasmará en los citados *Estudios sobre la historia* y en el *Dis-*

curso sobre la Biblia. En ambos escritos se observa ya su clara opción a favor de una concepción de la historia inversa a la de la utopía revolucionaria. La historia no se mueve según la ley del progreso, afirma Donoso Cortés, sino según su perfeccionamiento con referencia a su Creador, de suerte que toda narración histórica degenera en mera fábula si no concibe la historia sagrada como su verdadera médula (Donoso Cortés, 1970, II, 230 y ss.). Sólo la revelación divina sitúa a los hombres directamente en un estado de perfecta civilización y cultura (*ibid.,* 272). Así como Dios es para el ser humano la única salvación, así también la Iglesia es la única posible salvación y asilo para la sociedad humana.

En este período de triunfo de la Revolución en Europa que abarca el bienio 1848-1849, el todavía político del partido moderado y Embajador de Isabel II en Berlín y París pronunciará en el Parlamento español los dos discursos que, gracias a las traducciones de Alberich de Blanche-Raffin y Louis Veuillot, tendrán una notable repercusión en aquellos países —Francia, Alemania, Italia— en los que «1848» había sido políticamente eficaz. Lo mismo ocurrirá, en medio de una fuerte polémica por sus claras expresiones teocráticas, con el *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo,* en el que Donoso Cortés opondrá radicalmente el catolicismo como civilización teológica y política a la «civilización filosófica» del liberalismo y al socialismo de Proudhon.

La tesis principal del *Ensayo* está expresada en una sentencia que Donoso Cortés toma prestada del propio Proudhon en sus *Confesiones de un revolucionario:* «Es cosa que admira el ver de qué manera en todas nuestras cuestiones políticas tropezamos siempre con la teología» (Donoso Cortés, 1970, II, 499).

Nada hay en este hecho, escribe el escritor extremeño, que pueda causar sorpresa, sino la sorpresa de *monsieur* Proudhon. Pues la religión ha sido considerada por todos los hombres y en todos los tiempos como el fundamento indestructible de las sociedades humanas.

De manera que la disminución del favor religioso que produce a su vez la disminución de la verdad no lleva consigo forzosamente sólo la disminución, sino también «el extravío» de la inteligencia humana. Las leyes de las sociedades humanas son conocidas por el que conoce a Dios y por el que oye y cree lo que Dios afirma de sí. De estos presupuestos derivará Donoso Cortés el credo fundamental de la teología política tradicionalista: «que toda afirmación relativa a Dios, o, lo que es lo mismo, que toda verdad política o social se convierte forzosamente en una verdad teológica» (Donoso Cortés, 1970, II, 501).

Este principio será desarrollado exhaustivamente en el *Ensayo*, cuyas conclusiones pueden resumirse en los siguientes postulados: la radical fragilidad del entendimiento y de la libertad humanas sin la revelación divina; el pecado del hombre como origen último de las revoluciones sociales y políticas; la religión como único factor regulador de la sociedad y vínculo indispensable para la solidaridad y la igualdad entre los hombres; la interpretación del liberalismo y el socialismo como consecuencia secularizada de la Reforma protestante y del principio de libertad de pensamiento; la correspondencia entre el absolutismo, el liberalismo, el socialismo y sus respectivas representaciones de Dios y la religión, a saber, el catolicismo, el deísmo y el panteísmo.

Con otras palabras, Donoso Cortés configura definitivamente la teología política tradicionalista, que después será apropiada y utilizada para el contexto del primer tercio del siglo XX por Carl Schmitt (Schmitt, 1934, 1950) en sus dos componentes esenciales; por una parte, la tesis de la secularización como un proceso de pérdida de la influencia de la religión en las conciencias, en las concepciones ideológicas y en las estructuras sociales y políticas; de otra parte, la posibilidad de *establecer analogías entre las formas del ámbito socio-político y los conceptos teológicos*, como, por ejemplo, la analogía clásica que el tradicionalismo establece entre la omnipotencia divina y la decisión del soberano, entre la intervención de Dios en la historia a través del milagro, que suspende las leyes naturales, y la decisión dictatorial, que suspende las leyes humanas, para restaurar el orden.

Así, la aplicación de la analogía estructural entre teología y política encontrará un terreno particularmente abonado en el ya citado *Discurso sobre la dictadura* de 1848.

El motivo externo para esta alocución parlamentaria lo recibió Donoso Cortés de la agitada situación política española tras las acciones revolucionarias que se registraron en marzo de 1848 en Madrid, Barcelona y Valencia, y posteriormente, en mayo del mismo año, en Sevilla y de nuevo en Madrid. Tras otorgar el Parlamento al general Narváez plenos poderes para combatir los levantamientos populares, la opinión pública se enardeció ante la crueldad con la que Narváez reprimió militarmente a la población. Donoso Cortés se aprestó a defender el estado de excepción y los poderes dictatoriales de Narváez con el argumento de la imperiosa necesidad de establecer un dique frente al proceso revolucionario.

En este *Discurso* el antiguo ideólogo del liberalismo moderado proclamará el fin de una época, el *término de la era constitucional*. La libertad del liberalismo ha quedado sepultada, clamará Donoso,

bajo el fragor revolucionario. La Revolución muestra de nuevo su faz y su tendencia innata hacia la implantación de una «dictadura del puñal y de la plebe», una anarquía que, como consecuencia de la lógica interna del proceso revolucionario, reclama la concentración del poder, la «tiranía del más desenfrenado despotismo». En la perspectiva de esta imparable evolución hacia la totalización de lo político, a Donoso Cortés los escrúpulos de legalidad de los liberales ante el estado de excepción no le resultan sino ingenua ceguera. Cuando la legalidad basta para salvar a la sociedad, clamará en las Cortes Donoso Cortés, la legalidad debe ser defendida; pero cuando esa legalidad es violentada por la legitimidad revolucionaria, la única solución es reaccionar mediante la concentración del gobierno en la persona de un «hombre fuerte». Contra la «dictadura del puñal» sólo cabe ya la «dictadura del sable»; contra la dictadura de la plebe se alza ahora la decisión del soberano. Revolución y reacción se hallan unidas por una indisoluble tensión, una dialéctica mecánica comparable a «la pleamar y bajamar de la vida humana y social» (Donoso Cortés, 1970, II, 305 y ss.).

Frente a la tendencia totalitaria de la Revolución que Donoso Cortés considera ineludible, la dictadura aparece, dentro de la lógica tradicionalista, como el único gobierno legítimo posible, la única salvación viable de la sociedad. La Revolución ha mostrado en toda su crudeza el núcleo interno del poder, su fundamento último, que no es otro sino la decisión sobre el estado de excepción. «Sólo el soberano no depende de nadie», les espetará Donoso Cortés a los diputados progresistas en el *Discurso sobre la dictadura.* Se trata de la célebre frase que recogerá en *El concepto de lo político* Carl Schmitt (1965): «Soberano es quien decide sobre el estado de excepción». En último término, afirmarán Donoso Cortés y Carl Scmitt, ningún gobierno puede subsistir sin la capacidad de poder suspender la legalidad vigente para preservar la existencia misma de la sociedad más allá de la legalidad.

En apoyo de esta tesis Donoso Cortés se esforzará por aducir diversos ejemplos históricos, como el consulado en Roma, los poderes plenarios del Parlamento inglés y, ante todo, la República nacida en Francia de la Revolución de febrero de 1848, a la que considerará el ejemplo paradigmático del estado de excepción.

Aquí se encuentra el origen de la teoría de la legitimidad postrevolucionaria que el tradicionalismo construye: la nueva legitimidad que la Revolución ha traído consigo exige una legitimidad reactiva dotada de los más altos atributos, una *legitimidad suprahistórica.* Esa legitimidad que debe superar a la historia, que la *suspende,* para

volver a hacerla posible más allá del ciclo revolucionario, es la legitimidad de la «decisión desde arriba», de la dictadura.

En esta impostura Donoso Cortés es heredero tanto de De Bonald como de De Maistre. De De Bonald recoge la convicción de que la Revolución acaba destruyendo cualquier poder constituido en el seno de la sociedad; de De Maistre, entre otras muchas visiones, la del carácter *sobrehumano* de la Revolución y la necesidad de apelar a una fuerza irracional y oscura, no sometida al ingenio de la historia y de la razón, para *reaccionar* frente al proceso revolucionario.

Un elemento central en esta construcción de la teología política de la dictadura lo constituye la analogía entre los conceptos políticos y los teológicos. A partir de esta analogía, la «racionalidad» de la dictadura deriva de la función que el milagro juega en la esfera teológica, en cuanto ruptura del orden divino «constitucional»: un papel similar al que desempeña el estado de excepción en la esfera política y social.

Para justificar la urgencia de la decisión «desde arriba», la escatología política del tradicionalismo aducirá, por tanto, una doble razón, histórica y teológica. Por una parte, históricamente, las formas de Restauración de la Monarquía ensayadas después de la Revolución francesa —Napoleón, Carlos X, Luis XVIII, Luis Felipe de Orleáns— no contienen ya, según Donoso Cortés, el principio social y político de la Monarquía. La Monarquía ha muerto porque su legitimidad histórica ha periclitado, y el creciente potencial revolucionario en Europa, la evolución hacia formas políticas —parlamentarismo, liberalismo, socialismo, anarquismo— cada vez menos respetuosas con el principio de unidad del poder político y religioso muestran la urgencia de otorgar plenos poderes a un salvador, a un «hombre fuerte».

La justificación «teológica» de la dictadura la desarrollará Donoso Cortés en su segundo gran discurso parlamentario, en el discurso sobre la situación general de España, pronunciado a la vuelta de los once meses de estancia en Berlín como ministro plenipotenciario de Isabel II. Ahora la imagen es la de una analogía estructural entre las ideas intelectuales dominantes en un determinado período histórico y su correspondiente concepción de la religión. De la misma manera a como la legitimidad de la Monarquía absoluta se correspondía con la creencia dominante en un Dios todopoderoso y personal, y la fórmula liberal del *roi qui règne, mais ne gouverne pas* remitía al deísmo neutro de un Ser divino al que se le alejaba de cualquier gobierno o intervención en la historia, también el republicanismo democrático se corresponde, de acuerdo con esta «sociología de conceptos históricos» (Carl Schmitt), con una *Weltanschauung* colectiva dominada por un panteísmo que se sustenta en una difusa ubi-

cuidad de la sustancia divina. El punto final del proceso de secularización es, por último, el período dominado por las ideologías del comunismo y el anarquismo revolucionarios, que se corresponden, a su vez, con la negación práctica de todo poder en la esfera política y con la negación práctica de Dios, el ateísmo, en la esfera religiosa (Donoso Cortés, 1970, II, 458-460).

De acuerdo con esta construcción de la teología política tradicionalista, las ideas dominantes en cada período histórico son, por tanto, de orden político y teológico. A la Monarquía por la gracia de Dios, al liberalismo burgués, a la democracia, y al anarquismo, se corresponden concepciones paralelas en la esfera religiosa: la creencia en el poder absoluto de Dios; el deísmo; el panteísmo; y, finalmente, el ateísmo.

De esta forma, el pensamiento tradicionalista acabará aceptando como un absoluto la idea del poder y la teología política contrarrevolucionaria culminará en una «política teológica», un posicionamiento ideológico radical que hace depender las concepciones religiosas de forma casi determinista de una idea o ideología política dominante.

De acuerdo con esta caracterización del tradicionalismo, el primado estructural que el marxismo otorga a la economía resulta en el pensamiento tradicionalista, en cierto sentido, más radicalmente político. En una inversión anticipadora del estructuralismo histórico de Marx, el tradicionalismo, con no menor carga de determinismo histórico y sociológico, considera a la «superestructura» ideológica (*Überbau*) compuesta por la religión y la filosofía como inmediatamente dependiente de la concepción política dominante.

Carl Schmitt, en explícita continuidad con los autores decimonónicos de la teología política, denominará a esta retórica de la decisión soberana una «sociología radical de conceptos» (que Koselleck, a su vez, intentará utilizar historiográficamente y neutralizar ideológicamente a través del método histórico de la «historia de los conceptos», la *Begriffsgeschichte* (Schmitt, 1934; Koselleck, 1979).

Comte utilizará también de forma «neutralizadora» el instrumental tradicionalista para justificar los tres estadios evolutivos de su «sociología positiva», en una nueva versión del proceso de secularización que, a través de las sucesivas fases históricas de la modernidad, habría recorrido un camino trazado desde la teología a la metafísica, desde la metafísica a la política y, finalmente, desde la política a la sociología.

Consecuentemente con la progresiva radicalización de la teología política tradicionalista, Donoso Cortés acabará los últimos años de

su vida con una creciente desesperanza en la posibilidad de que las dictaduras cesaristas (los bonapartismos de Luis Napoleón o Narváez) pudieran servir como contención eficaz del «azote» revolucionario y de la «anarquía socialista» y recurrirá como última instancia a la esperanza apocalíptica en la intervención del Soberano y Juez divino en la historia, a la escatología política de la Decisión.

V. EL TRADICIONALISMO, SU INFLUENCIA EN LOS FASCISMOS Y EL DESTINO DE LA MODERNIDAD

¿Cuál ha sido la influencia real de la teología política y del gnosticismo político que late detrás del tradicionalismo? ¿Puede establecerse, en particular, una genética intelectual entre el pensamiento contrarrevolucionario y movimientos políticos de masas del siglo XX, como el fascismo? ¿Cuál es, finalmente, la relación *oscura,* el nexo que, como anverso y reverso, parece unir a la crítica tradicionalista de la modernidad con el destino de la propia modernidad? A estas tres preguntas pretenden dar una cierta respuesta estas reflexiones finales.

La influencia del tradicionalismo ha sido dispar en los diferentes ámbitos culturales. En el mundo de habla germánica la crítica contrarrevolucionaria a la modernidad pertenece al propio proceso de *descomposición* progresiva de la Filosofía de la Historia y del idealismo alemán que ha sido la narrativa principal de la cultura alemana desde mediados del siglo XIX hasta gran parte del siglo XX (*die Selbstzersetzung des deutschen Idealismus,* en los términos acuñados por Karl Löwith, 1941). En este contexto, los escritores tradicionalistas han tenido una cierta recepción dentro del debate clásico sobre el historicismo y sus límites, cuya dimensión filosófica más habitual ha sido la discusión de las relaciones entre razón y mito, razón e historia, razón y decisión, razón y religión. La influencia directa del pensamiento contrarrevolucionario francés, de De Maistre y De Bonald en particular, fue más significativa durante la primera mitad del siglo XIX en aquellos autores conservadores, de origen católico o protestante —los Ludwig von Haller, Fraz von Baader, o Joseph von Görres—, que contribuyeron de forma relevante a la construcción de la teoría del Estado alemana, la teoría del *Rechtsstaat,* que, desde presupuestos restauradores, se llevará a cabo en el último tercio del siglo.

A partir de Nietzsche la influencia del tradicionalismo será menor, sustituida por la más radical oposición a la modernidad y el desafío de una nueva mitología y del retorno al origen anterior al *logos* que la propia figura de Nietzsche encarnará en el contexto cultural

de la burguesía alemana finisecular. De hecho, en gran parte de «la revolución conservadora» de las décadas de 1920 y 1930, que actuó como caldo de cultivo del nacionalsocialismo, la presencia de los tradicionalistas es muy escasa, sobre todo si la comparamos con la masiva influencia de Nietzsche (Mohler, 1989a, 1989b).

Puede decirse que la primera recepción completa y autónoma del tradicionalismo, decisiva a su vez en el desarrollo del propio pensamiento, es la que tendrá lugar a través de Carl Schmitt. A esta genética intelectual directa se añade la influencia ejercida por el pensamiento contrarrevolucionario en los medios católicos tradicionales, donde la oposición traumática a la *Kulturkampf* bismarckiana y las dificultades de la integración plena en un Estado nacional, dominado por lo que en la polémica de la época se llamó el «afecto anticatólico» del guillermismo pervivirá durante no pocas décadas. De ese entorno cultural derivarán figuras tan singulares como el dadaísta y crítico literario Hugo Ball, Schmitt, o el propio Martin Heidegger. No existe todavía, por ejemplo, un análisis en profundidad sobre el efecto que la retórica antimodernista del pensamiento contrarrevolucionario —unida, sin duda, a la lectura «tradicionalista» que de Nietzsche hará Heidegger— pudo tener en el desarrollo de la filosofía de Heidegger, sobre todo si tenemos en cuenta la enorme importancia que en su juventud tuvieron sobre él el escolasticismo y el pensamiento católico tradicional (Safranski, 1994).

No resulta factible por todo ello establecer un vínculo intelectual inmediato entre el tradicionalismo y el nacionalsocialismo, a pesar de que, según Isaiah Berlin, el «arsenal» empleado por De Maistre contra el liberalismo haya sido el «más eficaz que se haya reunido nunca» (Berlin, 1998b), y que las descripciones de De Maistre sobre la capacidad autoaniquiladora de la especie humana, sobre su voracidad de sangre, castigo y destrucción, o la afirmación donosiana de la violencia originaria y de la dialéctica amigo-enemigo como lugar esencial de lo político, hayan podido dotar de no poca carga argumental a la «ideología alemana» de la década de 1930. Las ambivalentes relaciones entre Carl Schmitt —al menos el de un período de su biografía— y el nacionalsocialismo muestran en toda su extensión la complejidad de establecer vinculaciones genéticas intelectuales excesivamente lineales, pero también la dificultad —no menor— de negar «afinidades electivas» (Fijalkowski, 1958; Koenen, 1995).

Otra cuestión diferente es la que atañe a la conexión argumental del tradicionalismo con los fascismos del sur de Europa, en particular en Francia y en España. Se ha destacado en las páginas anteriores el carácter precursor que De Bonald tiene en relación a Auguste

Comte, por una parte, y a la «democracia cristiana» heterodoxa de Lamennais, por otra. Ambos tienen su origen en un funcionalismo de la religión y la teología que es característico del imaginario tradicionalista. Del catolicismo tradicionalista francés y del positivismo comtiano se derivará una línea de continuidad que llega hasta Charles Maurras, la Acción Francesa, Maurice Barrès y el régimen de Pétain. La combinación entre sociologismo, catolicismo corporativo y nacionalismo ha constituido una corriente de pensamiento de indudable influencia en la vida cultural y en una cierta derecha francesas. Ha llegado hasta nuestros días como fondo latente en una parte significativa de la extrema derecha cultural y pervive en escritores tan idiosincráticos como, por ejemplo, Pierre Boutang (Boutang, 1973, 1984). Por otra parte, De Maistre y su visión sobre el origen sacrificial de la sociedad son un elemento inspirador en el conjunto de la obra de Georges Bataille, de la misma manera que De Bonald y su teoría del lenguaje y de la sociedad sigue presente en la sociología francesa, desde Durkheim hasta el estructuralismo. Todavía Cioran, fascinado por la retórica reaccionaria de De Maistre, y atraído por su «instinto literario», subrayará el influjo de De Maistre y De Bonald en la cultura francesa, al afirmar que «Baudelaire invierte los temas maistrianos, agravándolos y prestándoles un carácter de negatividad vivida. La filosofía de la Restauración tuvo prolongamientos literarios inesperados: la influencia de Bonald sobre Balzac fue tan poderosa como la de De Maistre sobre Baudelaire» (Cioran, 1985, 75).

La reflexión de Cioran sobre De Maistre es particularmente representativa de la influencia literaria e intelectual de De Maistre en la cultura francesa. De Maistre es para Cioran un provocador, autor de «una obra llena de enormidades», un escritor que eleva el menor problema a «la altura de la paradoja» y a «la dignidad del escándalo», que maneja el anatema con «una crueldad teñida de fervor»; De Maistre es «un sistema que continúa seduciéndonos y exasperándonos» (Cioran, 1988, 9). Como en una panorámica global de la atracción subterránea que De Maistre ha ejercido en la cultura francesa de estos últimos dos siglos, Cioran revisa los grandes temas de la teología política de De Maistre: su oculta admiración por el devenir inevitable del proceso revolucionario; su obcecación con el sistema por miedo a la duda y a la reflexión; su lucha personal con la gnosis; su intuición del destino ambivalente de la modernidad.

De Maistre se interroga, según Cioran, sobre qué idea religiosa sería hoy capaz de lograr la unificación espiritual y política del mundo. El cristianismo y la civilización europea, demasiado debilitados para llevar a cabo esa función, para reducir o someter a los hombres,

sucumben ante una ideología o ante el dictador que desvele el sentido último de las revoluciones, su abierto desafío quiliástico a la idea del pecado original.

Para el escritor rumano afincado en París De Maistre se opone al «relativismo de la experiencia» de la modernidad afirmando radicalmente la supremacía del dogma. Todo en él, según Cioran, es «obsesión por la Unidad», obsesión metafísica e histórica. Lo Uno significa en De Maistre, por una parte, el triunfo sobre la división, sobre el mal y el pecado; por otra, la instauración definitiva, la apoteosis final de la idea religiosa y católica, de la eternidad sobre la durabilidad del tiempo. De la misma forma a como la autoridad, para conservar su poder, deberá reposar sobre un misterio, sobre un fundamento irracional. Pues sin la inviolabilidad del misterio, el orden no se mantiene. En último término, lo indecible, el arcano, es el fundamento y origen de toda sociabilidad. La mística de lo oculto de la francmasonería encuentra aquí, a través de Saint-Martin, una paradójica continuidad.

No menos significativa como factor de «estetización de la política» (según la caracterización que del fascismo hiciera W. Benjamin) ha sido la influencia del tradicionalismo y, en particular, de Donoso Cortés en el fascismo español. Los tradicionalistas franceses y su recepción a través de Donoso Cortés han estado presentes a lo largo de la historia de las ideas y de la realidad política del siglo XIX y gran parte del siglo XX, y han tenido una influencia no desdeñable tanto en pensadores conservadores (Balmes, Ortí y Lara, Menéndez y Pelayo...) como en movimientos políticos (el carlismo) o en militares bonapartistas (Narváez, Espartero, Serrano). Por la vía de determinados autores de la llamada generación del 98 (Unamuno, Costa y, sobre todo, Maeztu), el Donoso Cortés de la teoría de la dictadura y de la necesidad de los estados de excepción como instrumentos de restauración de la «legalidad», será un elemento teórico de influencia en la elaboración de la doctrina de las dictaduras militares «comisorias» y del caudillismo.

En particular a través de Ramiro de Maeztu, el decisionismo donosiano encontrará una expresión intelectual e histórica en la versión española de *Action Française* en Acción Española y en la dictadura de Primo de Rivera, además de en autores como Eugenio d'Ors. Como es conocido, gran parte de la ideología contrarrevolucionaria del tradicionalismo y de Acción Española tendrían una recepción significativa en la Falange y en el franquismo (Morodo, 1980; González Cuevas, 1998).

Cabe también reseñar que la teología política y la teoría de la dictadura donosianas formarían, a través de la recepción de la obra de

Carl Schmitt, elementos ideológicos principales del primer franquismo y de las tesis sobre el caudillismo de ideólogos del régimen franquista como Javier Conde (Beneyto, 1983). Por otra parte, la figura y la obra contrarrevolucionaria de Donoso Cortés y de Maeztu fueron utilizados todavía durante los años cincuenta y la primera mitad de los sesenta como divisa intelectual por algunos de los grupos intelectuales y políticos más activos durante la segunda etapa del régimen de Franco (Villacañas, 2000).

Los modelos caudillistas imitadores de la Península tendrían también una notable acogida y supervivencia en los países iberoamericanos, con lo que elementos centrales de la ideología contrarrevolucionaria ¿como el antiliberalismo, el corporativismo, la funcionalización sociológica de la religión, la interpretación teológico-política de la historia? encontrarían en la América hispana uno de sus mayores escenarios geográficos.

Así, por ejemplo, en un libro tan representativo para el intento de construir una comunidad de intereses contrarrevolucionarios entre España e Iberoamérica en el siglo XX como la *Defensa de la Hispanidad* de Maeztu, éste hace de Donoso Cortés no sólo el antecedente directo de Max Weber y de su crítica de la modernidad como imperio de la racionalidad instrumental, sino también un espíritu cercano al Kierkegaard que veía en la necesidad de la conversión individual un acto de decisión «irracional»: la decisión aparecía aquí como otra forma de la voluntad de poder nietzscheano, que debía ahora ser sublimado en virtud de la primacía del espíritu, del ideal y de la religión sobre el economicismo y el panteísmo filosófico de la modernidad (Villacañas, 2000, 410 y ss.).

La situación es diferente por lo que atañe a Gran Bretaña. Desde el punto de vista de la tradición política e intelectual anglosajona, el interés por el tradicionalismo ha sido mucho más pragmático al haberse preocupado en menor medida por las dimensiones filosóficas e ideológicas del mismo. Cuestiones como la escatología y la teología políticas, o las dificultades de De Maistre y Donoso por armonizar su gnosticismo político con la teodicea católica se hallan bien alejadas del pensamiento político británico. Han primado aquí más bien las cuestiones relacionadas con la crítica conservadora al liberalismo y al parlamentarismo, la defensa de los derechos y de la igualdad ante la ley, o los problemas éticos derivados de la heterogeneidad de los fines socioeconómicos y científicos en la construcción de la realidad social.

El pensamiento conservador británico antirrevolucionario estuvo dominado desde el primer momento por la figura de Edmund Bur-

ke. La posición intelectual de Burke, contrario a la Revolución francesa, pero a la vez firmemente defensor del parlamentarismo y de la tradición política derivada de la «Gloriosa» Revolución de 1688, significó la mejor barrera frente a la retórica tradicionalista y su rechazo radical de la modernidad. En realidad, la interpretación de Burke de la Revolución francesa tuvo como consecuencia inmediata una reinterpretación conservadora de la Revolución británica en el sentido de dotarla de mayor continuidad con la historia, la tradición y la costumbre, y dar así origen al moderno conservadurismo británico.

Para Burke el parlamentarismo británico no implicaba una concepción abstracta y racionalista del poder, como podían defender al unísono ilustrados y antiilustrados del continente, sino la garantía del anclaje de las libertades concretas del ciudadano británico bajo la continuidad histórica de la Monarquía. El *realm,* el Reino, la organización política británica, era una realidad a través de la que se manifestaba un poder común del monarca y de la expresión soberana de los ciudadanos ingleses —*King in Parliament*— bien alejada de cualquier especulación filosófica sobre una voluntad general previa a, y más poderosa que, la hipotética suma de las voluntades individuales.

El abstracto humanismo de la Revolución, que pretendía encarnar en la «voluntad general» los derechos de la Humanidad, y que había desencadenado la violencia irracional y despótica de las masas hasta llegar al regicidio, eran rechazadas por Burke con no menos fuerza que por los contrarrevolucionarios del continente. Su obra principal, *Reflexiones sobre la Revolución francesa* (1790), publicada sólo un año después del asalto a la Bastilla, se convirtió en uno de los libros más influyentes y más leídos de su época. Para una mayor determinación de las afinidades y diferencias entre el tradicionalismo continental y el conservadurismo británico, la contraposición entre Burke y De Maistre resulta particularmente interesante.

Como los tradicionalistas, Burke no duda de la afirmación de que la religión es el aglutinante de la sociedad y de que, sin fuertes convicciones religiosas, la sociedad se diluye. Tampoco niega que la pena de muerte disuada del crimen, o de que el castigo del culpable con la horca sea un instrumento de preservación de la cohesión social. Incluso, la teoría estética de Burke, en la que por primera vez se formula el elemento de «lo sublime» como contrapartida en el ámbito del arte a la atracción tradicionalista por lo excepcional y la suspensión de la norma, para lo no-convencional y lo oculto, muestra interesantes afinidades. Pero es evidente también que Burke no puede admitir la visión de De Maistre del verdugo como sacerdote que oficia en el ara

sacrificial de la Humanidad, o del patíbulo como lugar en el que se realiza el mayor acto de integración de la sociedad. La fascinación de De Maistre por el derramamiento de sangre, sus célebres comentarios sobre el verdugo como «el horror y el garante de la comunidad humana», su descripción morbosa de la muerte en el potro —los huesos que «chillan», la carne lacerada, la boca de una víctima que, sangrando a borbotones, pide lastimosamente la muerte, etc.— se alejan del sobrio término medio al que tiende, por naturaleza y educación, el parlamentario angloirlandés. La adscripción a la costumbre y a la religión en Burke no es mera reacción antirracionalista, sino creencia en una razón que encuentra en la historia y en las instituciones su mejor expresión. De Maistre quiere mostrar con su retórica-límite lo que considera como error radical, la creencia en la transparencia y la inteligibilidad del mundo, la falacia de la ilusión ilustrada que pretende poder prescindir de la guerra y de la necesidad de que todo orden político dependa de la existencia de un poder punitivo.

Todo ello no es sino muestra de que, paradójicamente, De Maistre es más hijo de la Ilustración que Burke. Su concepción de la religión y de la función sacrificial del verdugo es más abiertamente positivista. Para De Maistre (como para De Bonald y Donoso Cortés) toda ilusión religiosa es socialmente beneficiosa; si no existiera la religión, habría que inventarla como *religión social*. La guerra, el verdugo, el sacrificio del culpable, no son sino instrumentos para volver a despertar el sentido del misterio indescifrable de la sociedad, la presencia de lo no transparente, de una legitimidad incuestionable que existe más allá de la historia.

Ciertamente, Burke, como los tradicionalistas, considerará a lo largo de su vida que el sentido de seguridad emanado de la aceptación de una fe y una tradición eran un factor de valor inestimable para la estabilidad de la sociedad, y, por ello, no confiaba en que la discusión absolutamente libre y abierta fuera beneficiosa para una nación. La sociedad se derrumbaría —tal y como expone detalladamente en sus *Reflexiones*— en el momento en el que el ejercicio de los deberes morales y la constitución del orden social se sometieran a la crítica restringida de todo individuo.

Pero, de otra parte, Burke será también en el Parlamento británico el defensor más enérgico de la independencia de las colonias norteamericanas y un crítico poco condescendiente con las tendencias autocráticas de Jorge III y sus deseos de emular a Federico el Grande de Prusia, además de un protector incorruptible de las libertades de la Constitución británica. Como también mantendrá, desde una posición monárquico-constitucional en el seno de los *whigs*, una pos-

tura decidida en favor de la causa de Irlanda y de la minoría católica en Gran Bretaña.

Burke opondrá en las *Reflexiones* los derechos hereditarios y concretos en los que se basa la Constitución inglesa a los «derechos del hombre» de los revolucionarios franceses, inconsistentes, según él, con la estabilidad de una sociedad fundada en la tradición y no cerrada totalmente a su progresiva transformación a través de las instituciones. Y así, la Monarquía, la nobleza y la Iglesia en Francia no habrían sido capaces, según Burke, de alumbrar una división de poderes en las esferas legislativa, ejecutiva, judicial, militar y financiera como la propia Constitución política británica encarnaba. Burke, en definitiva, concluye con una opción reformista: no deberían haberse destruido las instituciones defectuosas del Antiguo Régimen, sino haberse reformado.

Aparentemente, por tanto, el conservadurismo británico se habría podido mostrar más inmune frente a la impronta *trágica* que caracteriza a los tradicionalistas, derivada del radical rechazo de éstos a la nueva realidad revolucionaria y de su imperiosa necesidad de imaginar la Historia como una narrativa de salvación.

Es este elemento de *radicalización,* de tensión trágica y conflicto extremo entre la tradición y la modernidad, entre la revolución y la reacción, lo que efectivamente caracteriza y dota de especificidad a la hipersensibilidad tradicionalista. Es esta radical contraposición, esta cercanía y proximidad entre la razón y sus sombras, entre el racionalismo extremo del providencialismo escatológico y la irracionalidad de todo aquello que constituye la cara *oculta* de la razón, lo que determina la mentalidad tradicionalista.

Y, juntamente, la ambivalencia esencial de la posición tradicionalista estriba en esta aceptación implícita del historicismo utópico revolucionario y de la narrativa pseudo-escatológica. La tensión trágica de la posición tradicionalista deriva de esta creencia en la Historia y la Sociedad como realidades mesiánicas, y a la vez en la necesidad de superarlas radicalmente. Como dirá Hans Blumenberg, la teología política es «el paradigma mismo de la secularización». Pues no se entiende la utilización política de la religión que el tradicionalismo efectúa sin la asunción de la interpretación determinista y mesiánica de la historia que la utopía revolucionaria había hecho previamente suya.

De hecho, Blumenberg construirá en *La legitimidad de la modernidad* la contraposición entre tradicionalismo y modernidad como una metáfora histórico-narrativa de la dialéctica amigo-enemigo, como si la legitimidad de la modernidad dependiera de la superación del absolutismo teológico-político característico de la argumentación tradicionalista (Blumenberg, 1996).

Por esta vía, el tradicionalismo y las teologías políticas postrevolucionarias plantean interesantes cuestiones políticas sobre la naturaleza y el destino de la modernidad. La acusación contrarrevolucionaria de que la modernidad había pretendido ser una superación del hiato gnóstico (la división entre el bien y el mal como dos polos sustanciales) a través de la filosofía utópica de la Historia (Voegelin, 1959) planteaba directamente el problema de en qué medida la modernidad podía ser interpretada como una nueva versión de las antiguas teologías políticas. Si la escatología judeocristiana se había hecho moderna adoptando el manto de la filosofía de la Historia y convirtiéndose así en la utopía secularizada de la Revolución, entonces la respuesta de la especulación tradicionalista recurriendo a una teología política que pretendía recuperar la energía *política* del absolutismo teológico podía tener una coherencia interna y —más importante— un futuro político.

Es muy posiblemente esta ilusión de una nueva aurora para una *política teológica,* unas calculadas expectativas en la capacidad movilizadora de la utilización funcional de la religión y de la escatología judeocristiana como mito político, lo que llevó a no pocos intelectuales del período de entreguerras a integrar gran parte de los argumentos y las visionarias polémicas antimodernistas de los escritores tradicionalistas del siglo pasado en una masiva crítica al parlamentarismo liberal, a la democracia de masas y a la racionalidad occidental, convirtiéndose no en los compañeros de viaje, sino en los artífices ideológicos de la ascensión triunfal del fascismo en Europa.

Lo cierto es que, en no poca medida, los fascismos europeos pretendieron trasladar a la arena política las metáforas de apocalipsis y resurrección que habían configurado el núcleo de la retórica reaccionaria del siglo pasado. Intentaban, en efecto, responder frente a la modernidad y frente al desafío de las utopías del progreso del siglo XIX con una nueva *reacción* «desde arriba», para lo que no dudaron en recurrir a la construcción ideológica de la dictadura y de la legitimidad transhistórica que los tradicionalismos habían llevado a cabo. A través de la figura del Dictador, del Führer o Duce, que conduce no sólo a las masas, sino que también guía a la Historia hacia su destino de salvación y de instauración de un nuevo reino mesiánico, los movimientos fascistas se apropiaron de un imaginario político que inicialmente había querido reaccionar frente a la escatología secularizada de la Revolución con los instrumentos —metafóricos, pero intensamente movilizadores— de una omnipotencia divina asimismo secularizada.

El fracaso de los fascismos europeos hizo patente la inviabilidad histórica y la ilegitimidad política de las teologías políticas tradicionalistas. Pero, como un efecto secundario de no menor importancia, también

puso de manifiesto la inviabilidad y la ilegitimidad de las teologías políticas modernas. Esto es, la derrota del pensamiento contrarrevolucionario también coadyuvó a poner de relieve las propias carencias teológico-políticas de las esperanzas mesiánicas en el progreso bajo la imagen, por ejemplo, del «socialismo real».

En este sentido, la crítica del tradicionalismo a la crítica ilustrada y a su tendencial perversión totalitaria tras el paso por las filosofías de la Historia marxista o hegeliana es un buen laboratorio de pruebas para ayudar a purificar al pensamiento moderno de su ganga teológico-política y continuar abriendo la teoría política contemporánea a sus dos vertientes más renovadoras: el pluralismo y una genuina teoría y práctica de la democracia. Y puede ayudar por otra parte también al replanteamiento de las relaciones entre la política y lo sagrado bajo condiciones tales que se logren superar tanto la funcionalización política de la religión como la tendencia paralela hacia la funcionalización religiosa de la política.

Como un nuevo doctor Pangloss, De Maistre y, en su senda, De Bonald y Donoso Cortés afirmaban la utilidad última de todo mal aparente. La desgracia y el dolor, la violencia humana, lejos de ser azotes de la Humanidad, podrían sobre todo ser vistos como algo útil, porque obligan a los pueblos a acordarse de la religión y de Dios e impiden así que se decanten impliamente por lo mundano. Polemizando con el conocido poema de Voltaire sobre el terremoto de Lisboa, De Maistre insistirá en que los desastres naturales parecen un mal, pero son, de hecho, *un bien,* porque todos los seres humanos merecen ser castigados. Desde la óptica de un Dios Absoluto no es una injusticia, sino una desgracia en sí aleatoria, que un hombre bueno muera en una batalla: el dolor y la agonía humanas dependen de la voluntad divina, quien puede hacer que con el sacrificio del inocente se rediman (o no) los pecados del culpable. Y, a la vez, contradictoriamente, todo sufrimiento tiene sentido: es el medio, dice De Maistre, que Dios emplea para castigar nuestras imperdonables ofensas.

Dicho con otras palabras: el determinismo de la gnosis tradicionalista acaba siendo insostenible. La intervención directa y permanente de Dios en la historia y en la sociedad es difícilmente compatible con la acción humana y con la historia. En última instancia, la intervención inmediata de Dios en la sociedad hace imposible cualquier acto de libertad humana. ¿Qué sentido tiene rechazar radicalmente lo que suceda en el presente, si un Dios absoluto detenta bajo su inmediato control el curso de la historia? (Holmes, 1999, 57 y ss.).

Al cabo, De Maistre, De Bonald o Donoso Cortés estaban unidos por una misma paradoja trágica, la búsqueda de un universo armo-

nioso y de la realidad inextricable del enfrentamiento entre seres humanos; acaso por el conflicto entre lo que es y lo que debería ser. Como escribirá Isaiah Berlin, al fin, hombres que, más allá de toda ayuda humana, «vagabundean por Colono tras arrancarse los ojos» (Berlin, 1998b, 137).

BIBLIOGRAFÍA

Agamben, G. (1998), *El poder soberano y la nuda vida,* Pre-Textos, Valencia.

Bataille, G. (1988), *Oeuvres complètes,* Gallimard, Paris.

Beneyto, J. M. (1983), *Politische Theologie als politische Theorie. Eine Untersuchung zur Rechts- uns Staatstheorie Carl Schmitts und zu ihrer Wirkungsgeschichte in Spanien,* Duncker & Humblot, Berlin.

Beneyto, J. M. (1988), *Apokalypse der Moderne. Die Diktaturtheorie von Donoso Cortés,* Klett-Cotta, Stuttgart (trad. española: *Apocalipsis de la modernidad. El decisionismo político de Donoso Cortés,* Gedisa, Barcelona, 1993).

Berlin, I. (1998a), *El erizo y la zorra,* Muchnik, Barcelona.

Berlin, I. ([3]1998b), *El fuste torcido de la humanidad. Capítulos de historia de las ideas,* Península, Barcelona.

Blinkhorn, M. (1979), *Carlismo y contrarrevolución en España, 1931-1939,* Crítica-Grijalbo, Barcelona.

Blumenberg, H. (1974), *Die Legitimität der Neuzeit,* Suhrkamp, Frankfurt a. M.

Blumenberg, H. (1996), *Arbeit am Mythos,* Suhrkamp, Frankfurt a. M.

Botti, A. (1992), *Cielo y dinero. El nacionalcatolicismo en España (1881-1975),* Alianza, Madrid.

Boutang, P. (1973), *Ontologie du secret,* P.U.F., Paris.

Boutang, P. (1984), *Maurras, la destinée et l'oeuvre,* Plon, Paris.

De Bonald, L.-A. (1864), *Oeuvres complètes,* 3 vols., Migne, Paris (citado en el texto con números romanos).

De Bonald, L.-A. (1988), *Teoría del poder político y religioso. Teoría de la educación social,* Tecnos, Madrid.

De Maistre, J. (1884-1887), *Oeuvres complètes,* 14 vols., Lyon/Paris.

De Maistre, J. (1990), *Consideraciones sobre Francia,* Tecnos, Madrid.

Díez del Corral, L. ([3]1983), *El liberalismo doctrinario,* Madrid.

Donoso Cortés, J. (1970), *Obras Completas*, BAC, Madrid (edición preparada por Carlos Valverde).

Donoso Cortés, J. (1996), *Über die Diktatur: drei Reden aus dem Jahren 1849/50,* Karolinger, Viena/Leipzig (editado y comentado por Günter Maschke).

Fijalkowski, J. (1958), *Die Wendung zum Führerstaat. Ideologische Komponenten in der politischen Philosophie Carl Schmitts,* Köln/Opladen.

Fischer, L. (1933), *Der Staat Gottes, eine katholische Geschichtsphilosophie von Donoso Cortés,* Karlsruhe.

Frank, M. (1982), *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie,* Suhrkamp, Frankfurt a. M.

González Cuevas, P. C. (1998), *Acción Española. Teología política y nacionalismo autoritario en España (1913-1936),* Alianza, Madrid.

Habermas, J. (1980), «Hegels Kritik der Französischen Revolution», en *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Suhrkamp (1980), Frankfurt a. M., pp. 128-147.

Habermas, J. (1983), «Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung. Bemerkungen zur Dialektik der Aufklärung-nach einer erneuerten Lektüre», en K. H. Bohrer (ed.) (1983), *Mythos und Moderne,* Suhrkamp, Frankfurt a. M., pp. 405-431.

Habermas, J. (1987), «Die Schrecken der Autonomie», en *Eine Art Schadensabwicklung* (1987), Suhrkamp, Frankfurt a. M., pp. 101-114.

Habermas, J. (1992), *Fakizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtstaats,* Suhrkamp, Frankfurt a. M. [trad. esp., *Facticidad y validez*, Trotta, Madrid, [3]2001].

Habermas, J. (1995), «Carl Schmitt in der politischen Geistesgeschichte der Bundesrepublik», en *Die Normalität einer Berliner Republik. Kleine Politische Schriften VIII,* Suhrkamp, Frankfurt, pp. 112-122 [trad. esp., en *Más allá del Estado nacional*, Trotta, Madrid, [3]2001, pp. 126-134].

Hirschman, A. (1991), *The Rethoric of Reaction,* Harvard University, Cambridge/Mass.

Holmes, S. (1999), «Maistre y la tradición antiliberal», en S. Holmes (1999), *Anatomía del antiliberalismo,* Alianza, Madrid.

Horkheimer, M. (1970), «Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen», Hamburg [trad. esp. en *Anhelo de justicia*, Trotta, Madrid, 2000, pp. 165-183].

Horkheimer, M. y Th. Adorno (1987), *Dialektik der Aufklärung*, vol. 5, en *Gesammelte Schriften*, Fischer, Frankfurt a. M. [trad. esp., *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid [4]2001].

Kesting, H. (1959), *Geschichtsphilosophie und Weltbürgerkrieg,* Heidelberg.

Koenen, A. (1995), *Der Fall Carl Schmitt. Sein Aufstieg zum ¿Kronjuristen des Dritten Reiches?,* Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

Koselleck, R. (1975), «Geschichte/Historie», en O. Brunner, W. Conze y R. Koselleck (eds.) (1975), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikum zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland,* Klett-Cotta, Stuttgart, vol. II.

Koselleck, R. (1979), *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten,* Suhrkamp, Frankfurt a. M.

Koselleck, R. y H.-G. Gadamer (1997), *Historia y hermenéutica (controversia),* Paidós, Barcelona.

Löwith, K. (1941), *Von Hegel bis Nietzsche,* Kroner, Zürich.

Löwith, K. (1979), *Weltgeschichte und Heilsgeschehen,* Kroner, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz.

Maestre, A. (1994), *El poder en vilo. En favor de la política,* Tecnos, Madrid.
Marquard, O. (1982), *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie,* Suhrkamp, Frankfurt a. M.
Marquard, O. (1983), «Politischer Polytheismus, auch eine politische Theologie», en J. Taubes (ed.) (1983), *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen,* München/Paderborn/Wein/Zürich, pp. 77-84.
Marquard, O. (1984), «Das gnostische Rezidiv als Gegenneuzeit. Ultrakurztheorem im lockeren Anschluß an Blumenberg», en J. Taubes (ed.) (1984), *Gnosis und Politik,* Munich/Paderborn/Viena/Zürich, pp. 31-36.
Marx, C. (1955), «Zur Judenfrage I», en *Frühschriften,* Landshut, Stuttgart, pp. 193 y ss.
Mohler, A. (³1989a), *Die konservative Revolution in Deutschland 1918-1932. Ein Handbuch,* Hauptband, Darmstadt.
Mohler, A. (1989b), *Die konservative Revolution in Deutschland 1918-1932. Ein Handbuch,* Ergänzungsband, Darmstadt.
Morodo, R. (1980), *Los orígenes ideológicos del franquismo: Acción Española,* Alianza, Madrid.
Safranski, R. (1994), *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit,* Hanser, München/Wien.
Schmitt, C. (²1925), *Politische Romantik,* Duncker & Humblot, München/Leipzig.
Schmitt, C. (²1934), *Politische Theologie-vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität,* Duncker & Humblot, München/Leipzig.
Schmitt, C. (1950), *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation-Vier Aufsätze,* Köln.
Schmitt, C. (⁵1965), *Der Begriff des Politischen,* Duncker & Humblot, Berlin.
Schmitt, C. (1968), *La dictadura,* Revista de Occidente, Madrid.
Schmitt, C. (1970), *Politische Theologie II. Zur Legende der Erledigung jeder politischen Theologie,* Duncker & Humblot, Berlin.
Schmitt, C. (1982), *Teoría de la Constitución,* Alianza, Madrid.
Schmitt, C. (1984), *Römischer Katholizismus und politische Form,* Stuttgart.
Spaemann, R. (1959), *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration. Studie über L. G. A. de Bonald,* Kösel, München.
Sternhell, Z. *et al.* (1989), *Naissance de l'idéologie fasciste,* Fayard, Paris.
Villacañas Berlanga, J. L. (2000), *Ramiro de Maeztu y el ideal de la burguesía española*, Espasa, Madrid.
Voegelin, E. (1959), *Wissenschaft, Politik und Gnosis,* München.
Voegelin, E. (1979), *Die neue Wissenschaft der Politik. Eine Einführung,* München.
Voegelin, E. (1981), *The Philosophy of Order. Essays on History, Consciousness and Politics,* P. J. Opitz y G. Selba, Stuttgart.
Westemeyer, D. (1940), *Donoso Cortés, Staatsmann und Theologe. Eine Untersuchung seines Einsatzes der Theologie in die Politik,* Münster.

LA RENOVACIÓN DEL UTILITARISMO Y LA IDEA DE LIBERTAD EN JOHN STUART MILL

José Montoya

I. INTRODUCCIÓN

La estimación del papel desempeñado por las ideas utilitaristas en nuestra cultura es una cuestión difícil, en la que se procede fácilmente desde la denigración hasta la apoteosis, y en la que conviene ante todo introducir elementos de sobriedad y reflexión. Un punto de partida razonable sería tal vez considerar las diversas suertes que han corrido aquellas ideas en la orientación de las elecciones sociales y en la inspiración de las decisiones individuales.

En el terreno de las ciencias sociales —en cuanto tienen implicaciones normativas—, y en especial en el de la economía del bienestar y de la ciencia política, el utilitarismo ha sido y continúa siendo el modo de pensar dominante. Sus conexiones con la lógica de instituciones tan indispensables como la democracia o el mercado competitivo son tan estrechas que realmente cualquier intento de pensar la sociedad moderna al margen del utilitarismo es una tarea hercúlea, pues entraña en cierto modo una reinterpretación de esa sociedad que corre el riesgo de resultar arbitraria. Max Scheler ha expresado la situación con toda exactitud: si partimos de las aprobaciones y reprobaciones morales que se dan en una sociedad moderna, el principio utilitarista se cumple en ellas siempre y necesariamente, pues ningún valor positivo es aprobado ni ningún negativo reprobado sino en la medida en que tienen relación, positiva o negativa, con la suma de los deseos e intereses que están realmente presentes en aquella sociedad (Scheler, 1966, 187).

Sin embargo, en el terreno de la ética práctica e incluso, crecientemente, en el de la teoría de la ética académica, las cosas suceden de manera muy distinta. En ambos han adquirido influencia creciente nociones (como la de derechos humanos) que, si no directamente contradictorias con el principio utilitarista, son en su espíritu independientes de él. Naturalmente, siempre es posible argumentar que esas nociones «espontáneas» de la conciencia moral no son en realidad sino principios intermedios, deducibles desde el principio de utilidad y justificables únicamente por referencia a él. Pero queda el hecho de la distancia psicológica entre la manera como son vividos esos principios intermedios y el principio general de utilidad social. Dicho de manera breve: el principio de utilidad social no se acomoda tan bien (o así al menos me lo parece) a las tomas de decisión individuales que pretenden ser morales como a las decisiones sociales.

Ello conduce a la sospecha de que quizá el utilitarismo no sea, como a menudo se presenta, un sistema cerrado de ética social e individual, y que, considerado como tal sistema, contenga elementos heterogéneos y potencialmente conflictivos entre sí. Es muy posible (tal es al menos mi conjetura) que aquellos elementos que, por su estrecha relación con instituciones como la democracia o el mercado, constituyen su fuerza en el terreno de las elecciones sociales, signifiquen su debilidad a la hora de justificar las elecciones individuales en la búsqueda de la felicidad o en el cultivo de las relaciones personales.

Creo que el origen de esta amalgama de elementos y de la confusión entre ética pública y privada no se encuentra en los utilitaristas fundacionales (como Bentham y James Mill) sino en el intento, por parte de J. Stuart Mill, de fusionar ideas procedentes de la Ilustración, y en especial de Hume, con otras procedentes del idealismo romántico. Este intento, seguramente poco afortunado, puede seguirse desde las críticas primeras a Bentham, pasando por las ideas más características de *Utilitarismo,* hasta el pensamiento que, por debajo de la simple letra, inspira el escrito *Sobre la libertad.* Con notable pertinacia J. Stuart Mill intentó durante toda su vida intelectual (a partir de su célebre crisis de 1826-1827) insuflar espíritu a los, según su opinión, huesos resecos del benthamismo. Veamos a continuación los resultados de su empeño.

II. LA CRÍTICA A BENTHAM

Una manera conveniente para comenzar a examinar el cambio de rumbo que Mill ha impuesto a la filosofía de Bentham y que ha arras-

trado consigo una notable confusión cuando se discute acerca de las tesis esenciales del utilitarismo es examinar las críticas que Mill ha dirigido al pensamiento de Bentham tras su muerte. Antes, sin embargo, será preciso indicar, de manera sumamente concisa, las líneas esenciales del utilitarismo benthamiano.

En esta tarea el punto fundamental que hay que señalar, y que sin embargo es frecuentemente pasado por alto, es el sentido mismo de la empresa benthamiana. Contra lo que a menudo tiende a darse por supuesto, Bentham no pretendía de ningún modo construir una ética en el sentido en que, sobre todo a partir de Kant, se entiende este término: a saber, como ética privada, como una indicación dirigida al hombre ordinario referente a la manera de orientar personalmente su vida (Viner, 1991, 149-150).

Importantes obstáculos ideológicos se oponían a ello. Desde Kant se ha tendido a dar por supuesto que la elaboración de una ética individual presupone la aceptación del sentido fuerte de las ideas de autonomía y libertad: es decir, presupone la afirmación de la capacidad del hombre de orientar sus acciones, y en general el curso de su vida, dejando de lado (al menos en determinadas ocasiones) sus intereses concretos y las influencias sociales. La liberación de todos los determinismos psicológicos y sociales: he aquí, para la corriente principal del pensamiento ético postkantiano la condición del surgimiento del sujeto ético y, por tanto, la condición de posibilidad de una ética individual.

Ahora bien, Bentham no creía en la posibilidad de esa liberación. Su visión del hombre es exactamente hobbesiana y determinista: «Cualquiera que sea la forma de gobierno, un hombre preferirá siempre su propia felicidad a la de todos los demás juntos: su deseo, y cuando tenga ocasión su intento, será siempre poner sus manos sobre los diversos instrumentos externos de felicidad en la mayor cantidad posible [...] Así resulta de las propensiones innatas de la naturaleza del hombre, propensiones que son necesarias a la existencia misma de la especie...» (*FP,* 212). Por naturaleza, el interés del hombre se dirige a sí mismo, a la promoción y realización de sus propios intereses. En ausencia de toda influencia y de todo control social, ese interés se despliega libremente y de manera exclusiva, lo que lleva necesariamente, como observará Hobbes, a una situación de anarquía y de guerra intestina.

Es necesario, por tanto, establecer un control sobre esa tendencia a la depredación; pero ese control se ejerce de manera muy distinta cuando se trata del individuo o del gobernante, aunque en ambos casos se trate de una sanción social.

En el caso del individuo privado, el control se ejerce por medio del llamado «deber moral», que no es sino una amenaza genérica de sanción por parte de la sociedad, acompañada a lo sumo por un sentimiento interno de placer o displacer ante la representación, mental o real, del hecho ordenado o prohibido (*FG,* 109-110). Se trata, por tanto, de una moral sociológica, vivida generalmente como sumisión a normas y reglas «objetivas».

El político y el gobernante, por el contario, como tienen la función de legislar, tienen el deber de ver más lejos y de plantearse la cuestión de si las normas o reglas vigentes (sean legales o meramente legales) son las adecuadas. Como ha mostrado F. Rosen, en este punto la doctrina de Bentham constituye un ataque a la doctrina de Locke, para quien la función del gobernante consistía en reconocer las «leyes naturales», vigentes ya en el estado de naturaleza (Rosen, 1987). Por el contrario, para Bentham la tarea del gobernante consiste en corregir constantemente las normas reales que rigen la vida social. En esta tarea de establecer las normas adecuadas el gobernante tiene que guiarse por el principio de la máxima felicidad social, pues un orden, jurídico y social, que no reconozca el máximo bienestar social como su objetivo fundamental, resulta necesariamente en anarquía. La tarea fundamental de la filosofía moral, que no se distingue en realidad de la política ilustrada, consiste en la resolución de las disputas prácticas mediante la apelación al principio de la mayor felicidad del mayor número (Kelly, 1990, 52-53). Éste es, pues, el *criterio* de moralidad (es decir, en realidad, de la acción política ilustrada).

Por lo que toca a la *sanción,* o motivación para aplicar ese criterio (y no, por ejemplo, uno de interés propio) a la resolución de los problemas sociales, Bentham no es menos realista que los propugnadores de la *Public Choice.* También los gobernantes benthamianos son *rentseeking:* es decir, buscan su propio interés. Lo que sucede es que, dadas ciertas condiciones, como la publicidad de las decisiones, la existencia de una prensa libre y de seguridades contra el malgobierno (*SM,* 115-116), etc., quedan excluidas las incitaciones más burdas al abuso y la depredación, y hay una aproximación, que tiende crecientemente a la identificación, entre los intereses propios de los gobernantes y los de los gobernados.

La obra de Bentham constituía más bien una ciencia para legisladores y gobernantes que una ética para la orientación individual de los hombres privados, tarea que probablemente Bentham consideraba irrealizable (Viner, 1991, 151-154). Es éste un punto de alcance metodológico que Mill no reconoció nunca con claridad. Como veremos, atribuía a las limitaciones psicológicas de Bentham lo que en

realidad eran muy notables diferencias de enfoque teórico; y consideró siempre sus propias ideas como «complementos» y «correcciones» a las doctrinas de Bentham, cuando en realidad se trataba de ideas completamente nuevas y notablemente divergentes.

Como sabemos por la relación autobiográfica de la crisis del invierno de 1826-1827 (*AU,* 80-110), el descubrimiento de lo que empezaba a considerar como defectos del sistema de Bentham afectó a Mill antes vitalmente que de manera intelectual. Con anterioridad a aquella crisis, Mill era un decidido benthamita en el sentido más estricto del término: «Pienso que la descripción tan a menudo ofrecida de un benthamita como una mera máquina de razonar [...] fue, durante dos o tres años de mi vida [los anteriores a la crisis], no por completo falsa referida a mí» (*AU,* 66). Ya entonces se daba cuenta (aunque aún no lo contaba como un serio defecto) de que, en la interpretación benthamiana del utilitarismo, la existencia de sentimientos genuinos de benevolencia o de simpatía con la humanidad era una cuestión irrelevante, porque en todo caso no era de su fomento del que se podría esperar una eficaz acción reformadora: «Aun reconociendo incondicionalmente la excelencia superior de la benevolencia altruista y del amor a la justicia, no esperábamos la regeneración de la humanidad a partir de una acción directa sobre esos sentimientos, sino del efecto del entendimiento educado que eliminara los sentimientos egoístas» (*AU,* 67-68).

La crisis espiritual de Mill surgió cuando lo que en el benthamismo era una afirmación o suposición teórica, a saber, la ineficacia de los sentimientos tiernos para impulsar la reforma social, Mill cree descubrirlo en sí mismo como esterilidad espiritual, como absoluta sequedad sentimental. Retrospectivamente atribuirá esa experiencia de vacío al excesivo intelectualismo de su educación, que habría socavado la fuerza de sus sentimientos y de las pasiones. Sea de ello lo que fuere, la experiencia ha debido de ser profundamente dolorosa. Mientras Mill encontraba diseminada por doquier (en los escritos de los moralistas británicos, en los tratadistas religiosos, en las mismas opiniones populares) la idea de que los sentimientos de simpatía y de benevolencia con respecto a las personas y a la humanidad en general constituían las fuentes más grandes y seguras de la felicidad, «yo estaba convencido de la verdad de esta opinión, pero saber que un sentimiento me haría feliz si lo tuviera, no me proporcionaba ese sentimiento» (*AU,* 84).

Es esta profunda crisis, a la vez intelectual y vital, la que se encuentra tras las críticas que Mill dirigirá a Bentham (después de la muerte de éste) en una serie de textos importantes para clarificar su

postura. Aunque irenistas en su intención, en cuanto la postura de Mill consiste en conciliar críticas bastante severas con la aceptación de que las tesis fundamentales de Bentham son correctas, traslucen una cierta incapacidad para delimitar claramente, más allá de las simples fórmulas, cuáles serían esas tesis fundamentales que constituirían el correcto núcleo duro del benthamismo.

En la nota necrológica de 1832 (*ERS,* 495-498), y después de reconocer la labor positiva de Bentham como purgador de supersticiones jurídicas y constructor de una filosofía del derecho, Mill niega que Bentham haya hecho una aportación original a la ética, puesto que la doctrina de la utilidad como fundamento de la virtud se encontraba ya (como el mismo Bentham había reconocido) en Hume, e incluso podría ser rastreada hasta los pensadores griegos. En el terreno de la ética propiamente dicha el mérito principal de Bentham habría consistido en una limpieza a fondo en aquel campo de toda la basura intelectual de las nociones de «ley natural» y «justicia natural», ficciones que históricamente no han servido más que para justificar los caprichos y arbitrariedades de los hombres. Sin embargo, el método que ha empleado ha sido a la vez enormemente agudo y sumamente unilateral: capaz de analizar hasta en los más menudos detalles la cara de un tema y, a la vez, pasar por alto completamente su cruz, que es sin embargo igualmente necesaria para un juicio completo. Encontramos aquí, apenas disfrazado, el reproche de no haber entendido sino a medias el significado de los hechos morales.

En las «Observaciones sobre la filosofía de Bentham» de 1833 (*ERS,* 1-18) la crítica se hace más profunda y matizada. Para Mill el defecto principal de Bentham, si lo consideramos como filósofo moral y no como reformador social o jurista, consiste en haber pasado por alto el aspecto que podemos llamar subjetivo de la acción humana al aplicar el principio de utilidad. Bentham, en efecto, piensa que nuestra aprobación o reprobación de una acción determinada, o de un tipo de acciones, proviene y ha de provenir tan sólo del cálculo de las consecuencias a las que dicha acción conduce, o conduciría si fuera practicada de forma general. Para Mill es ésta una consideración enormemente simplificada de la evaluación moral, puesto que sólo parece tomar en cuenta las consecuencias por así decir «externas» de la acción (el daño producido a la víctima de un robo, por ejemplo), mientras que evidentemente hay que tomar también en cuenta las consecuencias, por así decir, internas y colaterales. Un robo, por utilizar el mismo ejemplo, aparte de las consecuencias externas a que da lugar (sentimiento de ultraje, perjuicios materiales, etc.) supone normalmente, y a la vez corrobora, ciertas

disposiciones de la inteligencia y del corazón que, además de ser ellas mismas estados de felicidad o desgracia, pueden ser fuentes de otras consecuencias (aparte de las directas): «Nadie puede ser un ladrón o un embustero sin ser además otras muchas cosas» (*ERS*, 7). Cuando el moralista pasa por alto esta relación entre un acto y un determinado estado mental como su causa, además de la conexión indirecta de aquel acto con otros aparentemente muy diversos a través de aquella disposición o estado de ánimo, su estimación de las consecuencias *totales* de aquel acto resulta incompleta (*ERS*, 8).

Sería necio pensar que Bentham haya desconocido completamente este aspecto subjetivo de la acción. Lo que sucede, piensa Mill, y seguramente con acierto, es que su interés se dirigía mucho más al campo de la legislación y del derecho que al de la «mera» moral, y desde este punto de vista su manera de proceder resulta razonable, pues el legislador no se preocupa de la excelencia moral de las personas, sino de su comportamiento patente. La objeción, por lo tanto, tiene escaso alcance teórico.

Más importante, seguramente, es la segunda objeción que Mill eleva contra Bentham en este escrito. Como principio básico de su teoría de la acción, sobre la que se elevará luego su teoría de la moralidad, Bentham había establecido la proposición de que las acciones de los seres humanos, como por otra parte las de todos los seres capaces de sentir, están completamente determinadas por el placer y el dolor. Este principio, piensa Mill, es básicamente correcto mientras lo mantengamos en su generalidad, sin incluir interpretaciones restrictivas de «placer» y de «dolor». Pero eso es justamente lo que ha hecho Bentham: ofrecer interpretaciones restrictivas de aquellos términos, lo que, si no es un error lógico, constituye un muy notable error psicológico: «Como analista de la mente humana (capacidad en la que ha de sobresalir ante todo un filósofo ético) no puedo puntuar muy alto a Bentham. En este terreno ha logrado muy poco, y además ha introducido lo que, a mi entender, no es sino una fraseología muy engañosa, y ha proporcionado un catálogo de las fuentes de la acción del que se ha eliminado algunas de las más importantes» (*ERS*, 12).

Dos cosas reprocha fundamentalmente Mill a Bentham en este texto. Por un lado, un empobrecimiento del catálogo de los motivos de acción, del que han desaparecido aquellos que son más específicamente morales, como conciencia o sentimiento del deber: «Nadie podría imaginar, partiendo de su lectura, que algún ser humano haya hecho alguna acción alguna vez simplemente porque era correcta, o se haya abstenido de ella simplemente porque era incorrecta» (*ERS*, 13). Pero este empobrecimiento, y ello constituye el segundo

reproche, es la consecuencia de una fraseología engañosa. Bentham ha introducido la palabra «interés» como sinónimo práctico de búsqueda de placer o huida del dolor, y ello le ha conducido a formular que nuestras acciones están determinadas por la balanza de nuestros intereses, o por el interés preponderante. Ahora bien, aunque la fórmula puede admitir una interpretación correcta e inocente (por ejemplo que todas las personas hacen lo que están dispuestas a hacer), la interpretación más natural es que el interés *propio*, el que considera tan sólo a uno mismo, tiene un control dominante y casi exclusivo sobre el comportamiento humano. Ciertamente tal era la interpretación a la que propendía el propio Bentham, y Mill estima que por la promulgación de tales puntos de vista los escritos de Bentham han producido un serio mal (*ERS*, 12).

III. LOS CAMBIOS EN LA DOCTRINA DE LA FELICIDAD

La crisis de 1826-1827 produjo en Mill, como él mismo cuenta, algunos importantes cambios, tanto teóricos como vivenciales, que es preciso tener muy en cuenta para entender algunas de las dificultades que presenta el célebre capítulo segundo de *Utilitarismo* y que le han valido a Mill a menudo reproches (no del todo infundados) de confusión e inconsecuencia.

El primero de los cambios consistió en la adopción de una teoría de la vida muy diferente de la que había profesado anteriormente. Aunque Mill seguía teniendo la convicción de que la felicidad era el criterio de todas las reglas de conducta y el fin de la vida, a partir de este momento comenzó a pensar que era un fin de carácter peculiar, un fin que sólo podía obtenerse a condición de no buscarlo directamente: «Sólo son felices quienes tienen su pensamiento fijo en algún objeto distinto del de su propia felicidad: en la felicidad de otros, en la mejora de la humanidad, incluso en algún arte u objetivo, seguido no como medio, sino como un fin ideal [...] La única posibilidad [de ser feliz] es tratar no la felicidad, sino cualquier fin externo a ella como el propósito de la vida» (*AU*, 85-86).

Esta doctrina, a la que podemos denominar la de la preterintencionalidad del bien, es eminentemente paradójica, sobre todo si, como hace Mill, se quiere conjugar con una teoría hedonista de la vida. Esta otra teoría de la vida (que es la que Mill toma de Bentham) se encuentra claramente formulada en *Essays on Ethics, Religion and Society* (*ERS*, 210): la teoría de la vida en que se funda el utilitarismo sostiene que «el placer y la liberación del dolor son las únicas

cosas deseables como fines; y que todas las cosas deseables [...] son deseables o bien por el placer inherente en ellas mismas, o bien como medios para la promoción del placer y la prevención del dolor».

La conjunción de ambas teorías de la vida produce paradojas, pero no necesariamente contradicciones. La discrepancia entre la intención inmediata de una acción y sus consecuencias, pretendidas o no, ha sido siempre un tema importante en la filosofía moral. El abanico de posibilidades va desde la contradicción entre la intención subjetiva y el «sentido de la acción» (como en *Fausto,* el quehacer de aquella fuerza *die stets das Böse will und stets das Gute schafft*) hasta la desaparición de la voluntad subjetiva en el «sentido de la acción», es decir, en el orden del mundo, como sucede con el sabio estoico y, más matizadamente, con Aristóteles.

Es sin duda en la dirección de la solución aristotélica en la que se orienta Mill (ya sea como consecuencia de una intención consciente ya por pura coincidencia: cf. Williams, 1995). La substancia del pensamiento aristotélico en esta cuestión puede resumirse del modo siguiente: nuestra intención directa en el obrar ha de ser obrar de manera excelente, es decir, conforme a las normas de excelencia (*areté*) en este tipo de situaciones; pero como consecuencia de ello (y siempre que aquella intención sea constante y general) alcanzamos también la felicidad (*eudaimonía*), que podemos definir *grosso modo,* con una metáfora aristotélica, como la floración placentera de la excelencia.

La idea no es tan nueva que exija la filiación directa. Por el contrario, es una idea bastante extendida en todas aquellas situaciones que podemos llamar de «ética integrada»; es decir, en aquellas situaciones en las que puede razonablemente esperarse que el comportamiento obligatorio tendrá simpre su debida recompensa: sean recompensas terrenales, como era el caso de la ciudad griega, sean celestiales, como en la «ciudad de Dios» cristiana[1].

Ello nos permite pasar al segundo gran cambio en sus opiniones y vivencias, que Mill registró en *Autobiography* y que, como veremos, está tras su confusa distinción entre placeres superiores e inferiores. Consistió en la toma de conciencia de que, a la hora de plantear una ética de substancia, no era suficiente con la idea benthamiana

1. Como una derivación de esta esperanza cristiana puede considerarse la sentencia de Carlyle a la que Mill alude en *Autobiography* (*AU,* 85): «Hay en el hombre algo más alto que el amor de la felicidad; puede pasarse sin la felicidad, y en su lugar encontrará la bienaventuranza [*Blessedness*]» (cf. *Sartor Resartus,* II, 9).

del hombre como maximizador de satisfacciones, sino que había que desarrollar la idea de una «cultura interna» del individuo, que sería fundamentalmente una cultura de los sentimientos: «El cultivo de los sentimientos se transformó en uno de los puntos cardinales de mi credo ético y político» (*AU,* 86). Contra lo que pudiera parecer, Mill no piensa aquí exclusivamente en el cultivo de los sentimientos «morales», tales como simpatía y benevolencia, sino también, y en el mismo plano de importancia, en sentimientos estéticos, como los suscitados por la música o por la poesía. La idea intuitiva detrás de este cambio (expuesta años después de una forma incomparablemente más coherente por G. Moore) es que, sin ese especial cultivo de los sentimientos estéticos, la idea de felicidad como fin de la vida individual y social quedaría irremediablemente imprecisa o, lo que es peor, sometida a interpretaciones groseras.

Con su doctrina de la distinción entre placeres inferiores y superiores ha creído Mill dar una forma universal a la experiencia de sus propias limitaciones en la vida sentimental y la experiencia estética (*AU,* 81-84). Pensaba encontrar en ella un *tertium quid* entre el «tono noble» de Kant y el cinismo del hedonismo vulgar: mantener, por un lado, la interpretación empirista de la naturaleza humana (para la que la acción no puede ser otra cosa sino la procura del bien *propio*), sin perder la referencia a la «dignidad» del comportamiento y la obligación morales.

Examinado desde un punto de vista puramente formal, el resultado es un desastre conceptual, que se hace evidente, por ejemplo, en un pasaje bien conocido en el que Mill se pregunta *en qué* consiste la diferencia de cualidad entre los placeres (es decir, qué hace a un placer más valioso que otro) para responder que es más valioso aquel placer al que las personas más experimentadas dan su preferencia. Como esta respuesta no puede interpretarse en el sentido de que lo que *constituye* la diferencia cualitativa es el acuerdo (por otra parte arbitrariamente supuesto por Mill) entre los experimentados, sino que más bien el acuerdo es un resultado de la experiencia común de una diferencia *preexistente,* todo el pasaje resulta un gigantesco *quid pro quo:* se pregunta por la *esencia* de un fenómeno y se responde señalando las características descriptoras del fenómeno. No es un éxito espectacular para el autor de un formidable *Sistema de Lógica.*

Quizá no carezca de interés considerar cómo esta doctrina de la diferencia cualitativa podría ser interpretada y disuelta desde el punto de vista de Bentham. El *criterio* de sanción «moral», en el sentido prefilosófico de la palabra, es la aprobación o la desaprobación so-

cial. En la medida en que, con respecto a determinados fines, podemos considerar a la sociedad dividida en dos grupos, «el vulgo» y «los experimentados», podemos sin duda hablar de «fines o placeres del vulgo» («inferiores») y «fines o placeres de los experimentados» («superiores»). Pero todo ello permanece en el plano de la moral prerreflexiva y carece de interés ético. Desde el punto de vista ético, es decir, desde el de toma de decisiones sociales, dichos placeres deben ser considerados por el decisor social como homogéneos, sea cual sea la forma psicológica en que son vividos; pues ¿cómo podría llegarse si no a decisiones sociales que puedan ser legitimadas? El decisor social (el gobernante, el legislador, el sujeto ético *par excellence*) sólo puede tomar en consideración las distinciones cuantitativas de fines o placeres: intensidad, duración, compatibilidad, etc.; es decir, aquellas capaces de ser introducidas en un cálculo (Guisán, 1992, 474-475). La creencia en diferencias cualitativas sólo tiene importancia desde un punto de vista preilustrado: bien sea etnocéntrico (aunque sea el de un intelectual inglés victoriano), bien sea simplemente supersticioso (Bronfenbrenner, 1991).

Esta diferencia de interpretaciones no puede explicarse psicológicamente por la mayor o menor amplitud de miras de uno de los intérpretes. Se trata de una distinción metodológica, que gira en torno a la predominancia relativa que se atribuya en la teoría moral a los determinismos sociales frente a los «sentimientos individuales»: pues de «sentimientos» se trata en última instancia en el caso de Mill. En la *Autobiografía* Mill señalaba que el gran cambio que experimentó en su crisis espiritual consistió en dar el lugar adecuado entre las necesidades primarias del bienestar humano a la cultura interna del individuo; y que esa cultura interna se caracterizaba, sin dejar de lado las capacidades activas (es decir, la actividad política benthamiana), en dar mucha mayor importancia a las «susceptibilidades pasivas» (es decir, a los sentimientos) en la vida del individuo.

¿Volvemos quizá a encontrar aquí las notables diferencias metodológicas entre los padres fundadores del utilitarismo, Hobbes y Hume? Probablemente sí, pero con un matiz importante. Mientras que, como antes hemos tenido ocasión de observar, la estructura general de la ética benthamiana tiene principios claramente derivados de Hobbes, la conexión entre Hume y Mill es mucho más tenue. Ciertamente, Hume ha atribuido mucha importancia a los sentimientos en el *origen* de los juicios morales (no así en su *desarrollo,* en la construcción del sistema moral, en el que claramente domina la racionalidad, incluso *contra* el sentimiento espontáneo); pero se trata de los sentimientos por así decir socializados, depositados ya en los juicios

morales colectivos. Nada, o muy poco, hay en él del sentimiento romántico, de la reacción individual ante la naturaleza o ante las situaciones sociales que no se expresa en juicios «de utilidad o de agrado», sino en expresiones de admiración ante la naturaleza o de aprobación entusiástica de determinadas acciones. Pero es justamente este clímax del sentimiento el que constituye para Mill la culminación de la cultura interna del individuo. Mill ha creído encontrar en los poemas de Wordsworth esos «estados de sentimiento, y de pensamiento coloreado por el sentimiento, bajo la excitación producida por la belleza», que constituyen «una fuente de alegría interna, de placer imaginativo y compartido, que no tiene conexión alguna con la lucha o la imperfección, sino que puede ser compartida por todos los seres humanos y hacerse más rica por cada mejora en la condición física o social de la humanidad» (*AU,* 89). Los versos finales de *Intimations of inmortality,* un poema de Wordsworth que epitomiza para Mill las ideas anteriores, lo expresan de este modo:

> Thanks to the human heart by which we live,
> Thanks to its tenderness, its joys and fears,
> To me the meanest flower that blows can give
> Thoughts that do often lie too deep for tears.

IV. LA DOCTRINA DE LA LIBERTAD

El lector que aborda hoy la lectura de *Sobre la libertad* de manera desprevenida no tiene dificultad en aceptar, más aun, admite como evidente, el «principio extremadamente simple» que Mill propone, a saber: que «el único fin por el que la humanidad está legitimada, individual o colectivamente, para interferir con la libertad de acción de cualquiera de sus miembros es la autoprotección»; o también que «el único propósito por el que se puede legítimamente ejercer el poder sobre cualquier miembro de una comunidad civilizada contra su voluntad es prevenir daño a otras personas» (*OL,* 68-69). Para una persona perteneciente a la moderna cultura occidental, el principio resulta, como hemos dicho, *evidente;* o, si preferimos evitar calificaciones epistemológicas con referencia a principios prácticos de acción, *indiscutible* en el sentido de que es un presupuesto necesario en cualquier discusión política que pueda hoy, en este ámbito cultural, ser considerada razonable. Ello, naturalmente, no impide que puedan existir amplias divergencias de opinión sobre el significado de «autoprotección» y de «daños», y, por tanto, con respecto a las consecuencias prácticas de la aplicación del principio.

Si consideramos ahora la reacción contempóranea a la publicación de *On Liberty* (recogida de manera muy útil en Pyle, 1994), podemos resumirla con las palabras de un excelente conocedor de la obra: aunque sea exagerado decir que el clima intelectual en su conjunto era opuesto a Mill, es cierto sin embargo que «el ensayo de Mill fue recibido en las revistas de su tiempo de manera más crítica de lo que tendemos a pensar» (Rees, 1985, 78-105). No es que el principio fundamental fuera considerado novedoso o rechazable. Los primeros reseñadores (anónimos) de *On Liberty,* en *The Athenaeum* (26 de febrero de 1859) y *The Saturday Review* (12 de febrero de 1859), indican con naturalidad que las doctrinas centrales de *On Liberty,* y de modo especial el principio extremadamente simple, son doctrinas absolutamente comunes e indiscutidas (Pyle, 1994, 1 y ss.). De igual manera R. W. Church, destacado historiador, escribía en *Bentley's Quarterly Review* (1860): «El argumento mismo, tanto en favor de la libertad de pensamiento cuanto de la acción, no es nada nuevo. Sus puntos principales son comunes a todos los escritores de la escuela liberal», aunque hay que destacar en Mill «el colorido y rigor morales» que penetran todos sus discursos (Pyle, 1994, 220-222).

Las críticas contemporáneas, por lo tanto, no se dirigían tanto al principio de libertad cuanto a las aplicaciones que Mill hacía de él. Entre estas críticas, o mejor líneas de crítica, merecen destacarse dos particularmente interesantes que, sin embargo, y dada la intención de este escrito, pasaremos por alto y nos contentaremos con mencionar. La primera ataca el juicio pesimista de Mill acerca de las tendencias de la cultura contemporánea hacia una homogeneización interna de los individuos: un juicio que Mill había tomado en gran parte de Tocqueville y que es fácilmente separable del tema fundamental del escrito. La segunda, por el contrario, niega la posibilidad de una distinción que es esencial para el desarrollo del pensamiento de Mill: a saber, la distinción entre *self-regarding actions* y *actions affecting others*. La discusión de este punto tiene, desde luego, una importancia central para las consecuencias jurídicas que se hayan de extraer del principio de libertad, pero me veo obligado a pasarla por alto. (Remito para el tema a Rees, 1985, 136-155; Brown, 1978; Ten, 1968; Honderich, 1974.)

Hay otra línea de crítica que tiene ya que ver directamente con el problema que me planteo, a saber, la función que la idea de libertad desempeña en la teoría ética de Mill. Es la crítica que se dirige contra la pretendida preocupación excesiva que Mill tiene con respecto a la realización de la personalidad individual, bien sea porque (en opinión de los críticos) al realzar exageradamente la personalidad

se alteraría el desprecio por los estándares comunes de la moralidad y se debilitaría el lazo social, bien porque con esa exaltación sólo se conseguiría, en el mejor de los casos, promover personalidades superficialmente excéntricas (Pyle, 1994, 116-117).

Este tipo de crítica toca ya al *sentido* mismo del escrito, que no es ni mucho menos evidente por sí mismo. Se trata desde luego de una defensa de la libertad negativa, es decir, de un ataque a cualquier interferencia legal con aquellas acciones individuales que no resulten dañosas para otros individuos o para el conjunto de la sociedad. Pero *¿por qué* exactamente se defiende esa libertad? Recordemos siempre que estamos hablando de la libertad *negativa,* es decir, de la independencia en la toma de decisiones. Esa independencia ¿la defiende Mill como un «placer superior», como parte de la felicidad, o solamente como medio para la felicidad, en el sentido de que, normalmente, al actuar de manera independiente produciría mayor felicidad, individual y social, que al hacerlo al dictado de otros?

Es casi superfluo añadir que la controversia sobre la libertad, en el sentido de Mill, es exactamente la misma que la de sobre el individualismo, su sentido y sus límites: «independencia» es exactamente lo mismo que «individualismo», siempre que no tomemos esta última palabra en el sentido peyorativo que un mal aconsejado doctrinarismo ha conseguido hacer casi general. Resulta, pues, patente la importancia de la cuestión planteada, más allá incluso de los límites de escuela en que se plantea.

Es cierto que Mill pensaba moverse en la ortodoxia utilitarista (tal como él la interpretaba) y que a lo largo de *On Liberty* la independencia, sea en el pensamiento sea en la acción, es considerada *antes que nada* como fuente de resultados felices distintos de ella misma. Pero ello no sinifica que la independencia sea *exclusivamente* un medio. Veamos, por ejemplo, esta significativa declaración programática: «Es conveniente establecer desde ahora que dejo de lado cualquier ventaja que podría derivarse para mi argumento de la idea de derecho abstracto [a la libertad] como una cosa independiente de la utilidad. Considero la utilidad como la apelación decisiva en todas las cuestiones éticas; pero ha de ser la utilidad en el sentido más amplio, fundamentada en los intereses permanentes del hombre como un ser progresivo» (*OL,* 69-70).

Es difícil no ver en la última cláusula y en la alusión a los «intereses del hombre como ser progresivo» una clara referencia a aquella «cultura interna» del individuo de que hablaba en *Autobiography* y que teorizó torpemente en su doctrina de los «placeres superiores» en *Utilitarianism.* Mill no parece ver ninguna contradicción, más

aun, parece afirmar una peculiar conveniencia entre la doctrina de la libertad, que va a proponer en *On Liberty,* y la idea de «cultura interna», que es, como hemos visto, la semilla de su peculiar interpretación del utilitarismo. Hay que concederle el beneficio de la duda, aunque no son en principio ideas particularmente convergentes: la independencia en las decisiones nada nos dice de su acierto, y puede igualmente conducir a la santidad y al crimen.

Por ello hay que tomar con cuidado la tesis (de Plamenatz, entre otros) de que en *On Liberty,* y de modo especial en su capítulo tercero, Mill abandona el utilitarismo sin siquiera darse cuenta de ello. Y sin duda es cierto que en ese texto Mill introduce nociones ajenas al pensamiento de Bentham y James Mill. Por ejemplo: «Los modos comunes de pensar apenas se dan cuenta de que la espontaneidad individual puede tener un valor *intrínseco* o de que merece consideración por sí misma» (el subrayado es mío, *OL,* 120). Y también: «¿Qué cosa mejor puede decirse de cualquier situación de las realidades humanas que el que aproxima a los seres humanos lo más posible a aquello que puede ser?» (*OL,* 128). Ciertamente en estos textos aparece la idea de perfección o excelencia humana como el elemento más importante de la felicidad que se busca. Mill cita con aprobación el siguiente texto de Wilhelm von Humboldt: «El fin del hombre, es decir, aquello que es prescrito por los dictados externos e inmutables de la razón, y no sugerido por deseos vagos y transitivos, es el desarrollo más alto y más armonioso de sus poderes en una totalidad completa y consistente» (*OL,* 121).

Tiene razón Plamenatz al señalar que la introducción de nociones como la de perfección o excelencia del hombre resultan incompatibles, si no con la letra, al menos con el espíritu de Bentham (pero la ruptura no se produce en *On Liberty* sino, como ya vimos, en *Utilitarianism*). Quizá haya sido un desacierto seguir manteniendo la misma expresión, «utilitarismo» (que se hace así irremediablemente ambigua), para designar dos doctrinas de intenciones y de estructura lógica tan distintas. Mill estaba ciertamente equivocado al pensar que, al introducir nociones como «placeres superiores» o perfección humana, estaba simplemente *completando* la doctrina de Bentham, o corrigiendo alguna de sus ocasionales cegueras. Estaba transformando completamente el sentido de aquella doctrina. Para comprenderlo mejor, volvamos a la idea de individualidad.

Para Mill la idea de individualidad e independencia (o, lo que para él es lo mismo, la elección de un plan individual de vida) es importante porque exige emplear todas nuestras facultades: la observación para ver, el razonamiento para prever, la actividad para reunir mate-

riales para la decisión, la discriminación para decidir, el autocontrol para mantener nuestra elección... (*OL,* 123). En principio, no importa tanto el resultado: sin duda, una persona puede ser llevada por el buen camino gracias a la dirección de otras personas; pero perdería valor en comparación con quienes son capaces de dirigirse a sí mismos: «Lo que realmente importa es no sólo lo que los hombres hacen, sino también qué clase de hombres [a saber, si independientes o sumisos] son los que lo hacen» (*OL,* 123).

Mill no parece haber considerado seriamente la hipótesis de que la independencia radical pudiera desembocar en el crimen, en lugar de apuntar hacia la felicidad. Ello es debido a que, de una manera ciertamente arbitraria, pero no descabellada, pone en una estrecha conexión (de sinonimia, prácticamente) los términos «individualidad» y «desarrollo»: «La individualidad es lo mismo que el desarrollo, y sólo el cultivo de la individualidad produce, o puede producir, seres humanos bien desarrollados» (*OL,* 128). Ahora bien, la noción de desarrollo sólo puede utilizarse con eficacia cuando significa cambio continuo hacia un estado o situación mejores. La imagen que se impone naturalmente es de desarrollo biológico: de semilla a árbol, de infante a hombre maduro. Aristóteles transformó esa metáfora en una metafísica de la finalidad y construyó sobre ella una ética: toda la vida moral consiste en ir desarrollando en uno mismo los rasgos característicos del ejemplar perfecto de la especie humana (el ciudadano, griego y varón).

El problema con el empleo de términos como «desarrollo» o «madurez» como instrumentos de evaluación moral (empleo al que se tiende hoy con excesiva complacencia, debido al influjo de ciertas doctrinas psicológicas), es que no podemos señalar ya, como sucedería con Aristóteles, un estado moral «normal», a diferencia de lo que sucede con el desarrollo biológico. Por supuesto, es algo que le está prohibido a Mill, dado su empirismo. Por ello, cuando recurre a una imagen biologista, se ve obligado a retorcer su sentido, para evitar cualquier consecuencia metafísica: «La naturaleza humana no es una máquina que haya que construir de acuerdo con un patrón [...] sino un árbol que exige crecer y desarrollarse *en todas las direcciones,* de acuerdo con la tendencia de las fuerzas internas que hacen de él una cosa viva» (el subrayado es mío: ¡los árboles no crecen en todas las direcciones indistintamente!, *OL,* 123). Evidentemente, no hay que reprochar a Mill que procure distanciarse de la metafísica vitalista de Aristóteles; pero sí cabe preguntarse si en ese caso es posible seguir hablando de «desarrollo» o de «valor comparativo» de los seres humanos en algún sentido teóricamente precisable.

Algunos autores han intentado responder a esta dificultad reduciendo el papel del individualismo y de la independencia en el pensamiento de Mill. Así, por ejemplo, R. F. Landenson (Landenson, 1991, 521-523) rechaza las interpretaciones de quienes (J. Plamenatz, R. P. Wolff, etc.) mantienen que *On Liberty* supone en su conjunto una ruptura con el utilitarismo, y propone una interpretación muy próxima a la letra del aristotelismo: de acuerdo con ella el cultivo de la personalidad no sería otra cosa sino el desarrollo de ciertas capacidades racionales que son características del ser humano y gracias a las cuales los individuos que las poseen pueden promover mejor su propio bien y el de los demás, y son por tanto más «valiosos». El problema de esta interpretación es que disminuye la importancia de la independencia de la elección muy por debajo del nivel señalado por Mill. Al fin y al cabo, ¿por qué sería necesaria la independencia para desarrollar ciertas capacidades *racionales*? Pensemos lo que pensemos acerca de su acierto, es evidente que para Mill la elección independiente tiene mucha importancia en la *cultura* del individuo, y no sólo en su desarrollo intelectual.

Este último punto ha sido bien captado (aunque sin duda exagerado) por I. Berlin (1991). Según él, en el centro del pensamiento y de la manera de sentir de Mill en *On Liberty* no se encuentra el utilitarismo, ni la preocupación por la Ilustración, ni la distinción entre dominio público y privado, sino la creencia apasionada en que los hombres se hacen humanos por su capacidad de elección, ya sea del bien o del mal. Para Berlin el principio esencial que Mill nunca abandona en *On Liberty* es el de la falibilidad. Precisamente porque la verdad es siempre polifacética y porque la vida presenta una complejidad irreductible, la idea de una respuesta definitiva a cualquier problema moral queda descartada. La falibilidad, el derecho a errar, es un corolario de la capacidad de automejora característica del hombre (Berlin, 1991, 148).

Esta interpretación de Berlin acentúa de manera exagerada el papel de la falibilidad en la doctrina de Mill acerca de la individualidad. Aunque Mill supone, desde luego, que las decisiones individuales son falibles, lo son seguramente menos que el seguimiento no crítico de las costumbres, puesto que en aquéllas existe una participación activa de las facultades intelectuales que no se da en el segundo: «Aunque las costumbres sean a la vez buenas como costumbres y convenientes para el individuo, sin embargo acomodarse a las costumbres simplemente como costumbres no educa o desarrolla en él ninguna de las cualidades que son la nota distintiva de un ser humano. Las facultades humanas de percepción, juicio, sentimiento discriminativo,

actividad mental, e incluso preferencia moral, son ejercitados solamente al hacer una elección. Quien hace cualquier cosa porque es la costumbre no hace ninguna elección» (*OL,* 122).

Aunque este texto no puede tomarse de una manera excesivamente literal, como si sólo *en el acto* de la elección se realzaran las capacidades humanas, indica sin embargo lo que, errado o no, constituye el punto central, a nuestro juicio, de la doctrina de Mill sobre la libertad y la individualidad.

Hemos visto antes la estrecha conexión que existía entre la «cultura interna» o cultura de los sentimientos de que habla Mill en *Autobiography* y la doctrina de los «placeres superiores» de *Utilitarianism.* En ambos textos, sin embargo, la terminología empleada por Mill era engañosa, puesto que tanto «sentimientos» como «placeres» parecen apuntar a estados mentales pasivos, «susceptibilidades pasivas», dice en *Autobiography.* En *On Liberty* Mill pretende destruir esta ambigüedad y considerar tanto los «sentimientos» como los «placeres superiores» como tipos de actividad o formas de vida. Podríamos entonces encontrar un eslabón entre la teoría de los placeres superiores de *Utilitarianism* y la doctrina de la individualidad independiente de *On Liberty,* en el capítulo tercero: ese eslabón sería la idea de elección autónoma, no como simple medio sino como ingrediente esencial de cualquier placer superior y de cualquier forma individualizada de vida (Gray, 1991, 190).

Por autonomía debemos entender no sólo la libertad negativa, sino también la capacidad del agente de distanciarse en cierta medida de las convenciones de su entorno y de actuar conforme a principios que él mismo ha ratificado por un proceso de reflexión crítica. Mientras que la libertad negativa se restringe por restricciones legales, la autonomía puede restringirse por la excesiva presión de la opinión pública. Así entendida, y aunque la distinción explícita ocurra rara vez en Mill, no cabe duda de que Mill atribuía gran importancia a esta autonomía personal como ingrediente esencial de la felicidad (Gray, 1991, 199; Friedman, 1966, 285 y ss.).

Aunque en esta idea de la autonomía puedan existir rastros de la doctrina kantiana, quizá a través de Humboldt, es evidente que, tomado en su conjunto, el pensamiento de Mill acerca de la independencia y de la individualidad es muy distinto del de Kant. Quiere seguir siendo, para decirlo sentenciosamente, un pensamiento *mundano.* La libertad del individuo no consiste en la independencia con respecto a las propias inclinaciones y deseos, sino en la distinción entre aquellos deseos y objetivos que son *propios* de él y los que son *recibidos* pasivamente del entorno social. Mientras que con la idea

de autonomía Kant quiere legitimar la existencia de un orden general igual para todos, en el caso de Mill la idea sirve a un propósito distinto: el de favorecer el desarrollo de personalidades diferentes[2].

Como ha subrayado Gray muy acertadamente, encontramos en Mill una idea que de nuevo nos acerca a Aristóteles: la idea de la existencia en el hombre de una tendencia a la autorrealización que puede ser favorecida o impedida por los arreglos sociales (Gray, 1991, 200-203). Por supuesto, las diferencias son notables. Aristóteles, con su doctrina de la virtud o excelencia como término medio individualizado, limita estrechamente el campo de expresión *legítimo* de la personalidad individual y no parece dar especial importancia a la elección como *elemento integrante* de la excelencia y de la felicidad. Por el contrario, Mill acentúa el carácter individual de los fines que podemos proponernos y la importancia de la elección que hacemos de ellos. Su actitud ante los arreglos sociales (normas, instituciones...) es en *On Liberty* más bien de sospecha: antes que nada, esos arreglos son tentaciones que pueden desviarnos del pensamiento crítico y de la elección individual.

Desde luego que Mill da por supuesto (aunque quizá no del todo consecuentemente) que la apelación a la libertad y a la expresión de la personalidad individual no justificarían el quebrantamiento de las «generalizaciones intermedias» del principio de utilidad, es decir, las normas morales más generales. Pero a mi entender nada hay en su teoría del desarrollo libre de la personalidad que teóricamente lo impida.

V. CONCLUSIÓN

J. Plamenatz ha escrito sobre Mill: «A menudo estaba desconcertado por los enmarañamientos de su propio pensamiento, inconsciente de las implicaciones de lo que había dicho y de lo que aún quedaba por probar. Podía abandonar una doctrina tanto más completamente cuando pensaba que la estaba defendiendo con mayor calor. Pero [...]

2. No queremos decir que sean propósitos contradictorios: también Mill defiende la necesidad de un orden general, basado en el principio de utilidad general o en principios subsidiarios. Pues, además de una personalidad individual, el hombre tiene lo que podríamos llamar un ser «genérico»: «El bien de todos es para él algo a lo que *naturalmente* y *necesariamente* ha de prestarse consideración, como a cualquiera de las condiciones físicas de nuestra existencia» (el subrayado es mío, *ERS,* 232). Los límites de la expresión de la personalidad individual se encuentran así trazados de antemano.

tenía una mente excepcionalmente hospitalaria para con las buenas ideas, cualquiera que fuera su fuente, y a veces capaz de inventarlas» (Plamenatz, 1966, 122). Ésta es, a mi entender, exactamente la impresión que se desprende de la lectura comparada de *Utilitarianism* y *On Liberty* a la luz de sus críticas primeras a Bentham.

No es, a mi juicio, sino una *lis de verbis* la cuestión de si Mill abandonó o no lógicamente el utilitarismo. Todo depende, naturalmente, de lo que entendamos por «utilitarismo», del mismo modo que depende de lo que entendamos por «cristianismo» nuestra respuesta a la cuestión de si Unamuno puede o no ser considerado cristiano. A mi entender no existe inconsecuencia lógica alguna en el desarrollo de la doctrina «utilitarista» que Mill se planteó tras la superación de la crisis de 1826-1827. Significa una de las posibles interpretaciones del término «felicidad», aunque probablemente no una de las más consistentes con la elaboración de una ética que pretenda servir a la acción. Cuanto más se exalta el elemento de libertad individual dentro de la felicidad, tanto más vago se hace el término de utilidad social. Resulta cuando menos dudoso que el aumento de la libertad individual, sin más límite que el «daño a los otros» (concepto particularmente espinoso, pero que tomamos *ad argumentum* en el sentido más simple posible), resulte en un aumento de la felicidad en cualquier sentido empírico de la palabra.

Peor para la felicidad, podemos decir: «¿Qué clase de acto legislativo decretó que tuvieras que ser feliz? Hace muy poco ni siquiera tenías derecho a ser en absoluto» (Carlyle). En nuestra naturaleza encontramos no el anhelo de felicidad, sino el querer ser independientes, el querer desarrollar nuestras facultades en el sentido que nosotros estimemos procedente, nos lleve ello o no a la felicidad. Estamos condenados a la libertad, digamos, citando a destiempo a un pensador «pasado de moda».

Y ciertamente esta interpretación existencialista, si no sutil, tiene la ventaja de ser clara y contundente. Mill, por el contrario, ha intentado conciliar ambos extremos: máxima felicidad social y máxima libertad. El hecho mismo de que Mill no viera la enorme dificultad de la conciliación y de que siempre pensara que el principio de libertad pudiera ser subsumido en el principio de felicidad universal nos habla de su incapacidad (¡él, un maestro de lógica!) de descubrir los entrecruzamientos de las ideas en el lenguaje moral.

Pues de eso en el fondo se trata. Mill ha recibido de sus antecesores utilitaristas un lenguaje que no pretendía otra cosa sino servir a la tarea de limpiar el campo del derecho y de la moral, eliminar las más obvias de las supersticiones y transformarlo en lo que idealmente

debería ser: el terreno de la utilidad común que se manifiesta evidentemente una vez eliminadas aquellas supersticiones (éste es el sentido del hedonismo de Bentham). Al intentar «perfeccionar» ese lenguaje con nociones como la de diferencia cualitativa entre placeres y el del valor substantivo (no queremos decir «intrínseco», aunque el mismo Mill lo diga) de la libertad, Mill —sin darse cuenta— ha intentado algo imposible: construir una ética *completa,* una ética que fuera a la vez una técnica de organización social y una apelación a vivir *individualmente* de una determinada manera. Pero ambas tareas son substancialmente distintas, y para la segunda de ellas carecemos ya de una convicción compartida de en qué consista el bien humano; y sólo esta convicción compartida acerca de la felicidad haría posible la realización de aquella ética completa.

BIBLIOGRAFÍA

1. *Fuentes*

Bentham, J. (1989), *First Principles Preparatory to a Constitutional Code,* Clarendon, Oxford (ed. Schofield) (abreviado como *FP*).

Bentham, J. (1990), *A Fragment on Government,* Cambridge University, Cambridge (ed. Burns/Hart) (abreviado como *FG*).

Bentham, J. (1990), *Securities against Misrule...* Clarendon, Oxford (ed. Schofield) (abreviado como *SM*).

Mill, J. S. (1965), *Mill's Ethical Writings,* Collier/McMillan, New York/London (ed. Schneewind) (abreviado como *EW*).

Mill, J. S. (1969), *Essays on Ethics, Religion and Society,* University of Toronto, Toronto/London (ed. Robson) (abreviado como *ERS*).

Mill, J. S. (1969), *Utilitarianism,* en *ERS,* pp. 205-259 (abreviado como *UT*).

Mill, J. S. (1971), *Autobiography,* Oxford University, Londres (abreviado como *AU*).

Mill, J. S. (1974), *On Liberty,* Penguin, Harmondsworth (ed. Himmelfarb) (abreviado como *OL*).

2. *Literatura*

Berguer, F. R. (1984), *Happiness, Justice and Freedom: The Moral and Political Philosophy of J. S. Mill,* University of California, Berkeley y Los Angeles.

Berlin, I. (1991), «John Stuart Mill and the Ends of Life», en J. Gray y G. W. Smith (1991), pp. 131-161.

Bronfenbrenner, M. (1991), «Poetry, Pushpin, and Utility», en J. C. Wood (1991), IV, pp. 293-307.

Brown, D. G. (1978), «Mill on Harm to Others' Interests»: *Political Studies* 26, pp. 395-399.
Brown, D. G. (1991), «Mill on Liberty and Morality», en J. C. Wood (1991), pp. 387-406.
Friedman, R. B. (1966), «A New Exploration of Mill's Essay On Liberty»: *Political Studies* 14, pp. 281-304.
Gray, J. (1991), «Mill's Conception of Happiness and the Theory of Individuality», en J. Gray y G. W. Smith (1991), pp. 190-211.
Gray, J. y G. W. Smith (eds.) (1991), *On Liberty in focus,* Routledge, London/New York.
Guisán, E. (1992), «El utilitarismo», en V. Campus (ed.) (1992), *Historia de la Ética,* II, Grijalbo, Barcelona, pp. 457-499.
Halliday, R. J. (1991), «Some Recent Interpretations of John Stuart Mill», en J. C. Wood (1991), I, pp. 312-326.
Hollis, M. (1972), «J. S. Mill's Political Philosophy of Mind»: *Philosophy* 47, pp. 334-347.
Honderich, T. (1974), «The worth of J. S. Mill On Liberty»: *Political Studies* 22, pp. 463-470.
Kelly, P. J. (1990), *Utilitarianism and Distributive Justice...,* Clarendon, Oxford.
Ladenson (1991), «Mill's Conception of Individuality», en J. C. Wood (1991), I, pp. 521-533.
Mc Pherson, M. S. (1991), «Liberty and the Higher Pleasures: In Defense of Mill», en J. C. Wood (1991), IV, pp. 328-332.
Montoya, J. (1996), «Bentham y los derechos humanos»: *Telos* V, pp. 9-24.
Plamenatz, J. (1966), *The English Utilitarians,* Blackwell, Oxford.
Pyle, A. (ed.) (1994), *Liberty: Contemporary Responses to John Stuart Mill,* Thoemmes, Bristol.
Rees, J. C. (1985), *John Stuart Mill's On Liberty,* Clarendon, Oxford.
Rees, J. C. (1991), «Was Mill for Liberty?», en J. C. Wood (1991), I, pp. 282-289.
Rosen, F. (1987), «Jeremy Bentham», en *The Blackwell Encyclopaedia of Political Thought,* pp. 37-40.
Scanlan, J. P. (1958), «J. S. Mill and the Definition of Freedom»: *Ethics* 68, pp. 194-206.
Scheler, M. (1966), *Formalismus,* Franke, Bern/München.
Smith, G. W. (1980), «The Logic of J. S. Mill on Freedom»: *Political Studies* 28, pp. 238-252.
Struhl, P. R. (1991), «Mill's Notion of Social Responsibility», en J. C. Wood (1991), I, pp. 506-514.
Ten, C. L. (1968), «Mill on Self-Regarding Actions»: *Philosophy* 43, pp. 29-37.
Ten, C. L. (1991), «Mill's Defence of Liberty», en J. Gray y G. W. Smith (1991), pp. 212-238.
Thomas, W. (1985), *Mill,* Oxford University, Oxford.

Viner, J. (1991), «Bentham and J. S. Mill: The Utilitarian Background», en J. C. Wood (1991), I, pp. 145-164.
Williams, G. L. (1991), «Mill's Principle of Liberty», en J. C. Wood (1991), I, pp. 495-505.
Williams, G. (1995), «La felicidad en J. S. Mill: ¿Utilidad o eudaimonía?»: *Telos* IV, pp. 83-94.
Wood, J. C. (ed.) (1991), *John Stuart Mill: Critical Assessments*, vols. I y IV, Routledge, London/New York.

EL MARXISMO

Francisco José Martínez

«[...] nosotros no anticipamos dogmáticamente el mundo pero a partir de la crítica del viejo pretendemos deducir el nuevo [...] tenemos que actuar sobre el presente, a través de la *crítica radical de todo lo existente,* radical en el sentido de que la crítica no se asusta ni frente a los resultados logrados ni frente al conflicto con las fuerzas existentes [...] la razón ha existido siempre, pero no siempre en forma racional [...] A través de los principios mismos del mundo nosotros ilustraremos el mundo con principios nuevos [...] La reforma de la conciencia consiste sólo en hacer consciente al mundo de sí mismo [...] en *explicarle* sus propias acciones. Podemos sintetizar en una palabra la tendencia de nuestra revista: auto-aclaración (filosofía de la crítica) de nuestro tiempo con respecto a sus luchas y sus aspiraciones».

Carta de Marx a Ruge de septiembre de 1843

EL MARXISMO NO ES SÓLO UNA FILOSOFÍA

El marxismo, entendiendo aquí por este término el pensamiento que tiene su origen en la obra de Marx y la de Engels, no es una filosofía en sentido estricto, pero sí tiene en su base un fundamento filosófico [1]. La obra de Marx es la de un científico social y la de un revolucionario que parte de un fundamento filosófico (ontológico, epistemológico y ético) formado por presupuestos antropológicos y normativos. El marxismo no es, sin embargo, una ciencia positiva, sino una ciencia

1. Cf. F. J. Martínez (1994, 127-210). En este trabajo más extenso desarrollo ampliamente algunos de los temas aquí tratados.

crítica, una teoría de la sociedad burguesa y una teoría de la revolución proletaria[2]. La filosofía de Marx es más aporética que metódica, más problemática que teoremática. La filosofía de Marx es aporética porque se despliega en el espacio liso, sin caminos prefijados, del pensamiento, se mueve en un desierto en el que no hay caminos fijos ni balizados. No aplica un método previo y determinado que fijaría los derroteros del pensamiento de antemano. Además, parte de problemas en una continua redefinición más que de definiciones y axiomas que permitan la deducción del sistema en forma de un conjunto de teoremas ligados deductivamente entre sí. El enfoque problemático de la filosofía marxiana queda explícito en una crítica del artículo de M. Hess «Alemania y Francia consideradas desde el punto de vista de la centralización», aparecido en la *Gaceta Renana* el 17 de mayo de 1841 que quedó inédito bajo el título de «El problema de la centralización» (cf. Mega, I, t. I, 230, cit. por Cornu, 1973, II, 273), donde se afirma: «una verdadera crítica implica un análisis, no de las respuestas, sino de los problemas [...] la respuesta a un problema queda señalada cuando éste constituye un problema real. Para resolver antiguos problemas la historia no conoce otro método que el solucionarlos con nuevos problemas. Las palabras que dan la clave del enigma de cada época [...] son los problemas del día. Si, en las respuestas, las tendencias y la inteligencia de los individuos desempeñan un gran papel y si hace falta una visión sagaz para distinguir en ellas lo que corresponde al individuo de lo que es propio de la época, los problemas, en su implacable claridad, son las grandes voces de su tiempo; dominan a los individuos y son las consignas de su época, cuyas tendencias expresan en el plano de la realidad práctica».

Muy pronto Marx se dio cuenta de que la crítica que la realidad demandaba en su época no se podía abordar sólo en el plano filosófico, ni siquiera sólo en un plano meramente teórico, sino que exigía el paso a la acción. El marxismo es una concepción crítico-práctica de la realidad y especialmente de la historia, como muy acertadamente nos recuerda R. Mondolfo[3]. La transformación radical que el mun-

2. Sobre la concepción del marxismo como ciencia se puede ver la obra de K. Korsch (1975, 80), así como el conjunto de la obra de Galvano della Volpe (especialmente 1950), en la que el comunista italiano concibe el marxismo como un «galileísmo moral».

3. Cf. «De la conciencia crítica de la realidad social a la praxis histórica: este camino señala la superación de la antítesis de voluntarismo y fatalismo en un concepto realista y vivo de la necesidad histórica» (Mondolfo, 1975, 85). Marx pone en acción un tipo de conocimiento que no es contemplativo, ni meramente crítico-teórico, sino que se amplía en una práctica transformadora de la realidad conocida y criticada.

do demandaba no era cuestión sólo de la teoría crítica ni algo meramente individual, sino que exigía que dicha crítica se encarnara en el movimiento social. Un movimiento social que en su época era incipiente pero del que su clarividencia supo captar las virtualidades que contenía en su seno y a cuyo desarrollo contribuyó en gran manera el propio marxismo como teoría y como praxis política. El marxismo surge en la estela de la descomposición del hegelianismo, a partir de él y contra él, como el positivismo y el existencialismo, las tres matrices teóricas que están en la base de las filosofías que actualmente ocupan el centro del panorama filosófico. El marxismo, más que una filosofía, es una crítica radical de la filosofía en lo que ésta tiene de idealista. En otro sentido, el marxismo añade a la filosofía alemana la economía política inglesa y las concepciones teóricas y prácticas del socialismo francés como sus raíces esenciales.

I. BASES TEÓRICAS DEL MARXISMO

La obra filosófica de Marx se inserta en un contexto cultural múltiple caracterizado fundamentalmente por cuatro corrientes de pensamiento y acción: *a)* el idealismo alemán y su continuación crítica en la izquierda hegeliana; *b)* la filosofía romántica de la naturaleza; *c)* la economía política inglesa y *d)* el socialismo francés. A continuación analizaremos brevemente dichas fuentes del pensamiento de Marx que éste no se limitó a amalgamar, sino que articuló de forma armónica en su visión que no era sólo descriptiva ni sólo crítica de la realidad social e histórica sino que se presenta además como una teoría de la revolución social.

a) Marx comienza su desarrollo intelectual en una atmósfera saturada de hegelianismo, en plenas luchas en el interior de la escuela hegeliana y entre dicha escuela en su conjunto y otros paradigmas rivales como las propuestas por el viejo Schelling con su tardía filosofía de la revelación o la recuperación de Aristóteles que propugnaba Trendelenburg, entre otros. Marx siempre reconoció en Hegel al gran filósofo de la época a pesar de que ya en su juventud estaba de moda despreciarlo. Marx retoma de Hegel la centralidad de la idea de proceso y de devenir, es decir, la concepción dinámica de la realidad; así como su crítica implacable del formalismo moral kantiano. Pero se distingue de él por su orientación materialista fuerte, por su radicalismo político, por su noción de historia como producto material de los hombres reales más que como autodesarrollo del espíritu, por su noción de filosofía que no se orienta al pasado ni a levantar acta

de lo existente, sino que se proyecta hacia el futuro y tiende a transformar dicho existente.

Pero Marx no se limitó a criticar a Hegel, sino que amplió su crítica a los jóvenes hegelianos, de los que fue poco a poco separándose a pesar de que asimiló lo más aprovechable de cada uno. En *La Sagrada Familia* Marx y Engels ajustan sus cuentas con Bruno Bauer debido a que su crítica es puramente espiritual y piensa que una cosa es destruida en la realidad cuando es criticada en el pensamiento. Por otra parte, en *La ideología alemana* los dos amigos se enfrentan a Stirner y a Feuerbach. A pesar de que admiran la denuncia stirneriana de los sentimientos filantrópicos difusos en la época, así como su negación del carácter innato de los derechos, lo que permitía un ataque al derecho de propiedad como inalienable y por último su exigencia de que la libertad no fuera simplemente moral sino efectiva, sin embargo, en la tercera parte de *La ideología alemana*, «el Anti-Stirner», Marx y Engels arremeten contra el filósofo del Único a partir de la concepción materialista de la historia que estaban esbozando en aquellos años y según la cual la historia real no es el producto de la historia ideal sino a la inversa. La historia no puede reducirse a la historia de la filosofía, a la lucha entre abstracciones. No resolvemos la categoría misma por haber resuelto nuestra actitud personal hacia ella. La crítica adulta que ha destruido las «formas fantasmales» de las categorías que el joven tenía en su cabeza no ha avanzado nada si no ha tocado dichas categorías en tanto que expresan condiciones materiales reales. Además, la crítica de Stirner a la religión se mantiene en un punto de vista religioso, ya que se la considera *causa sui* en vez de explicarla partiendo de las condiciones empíricas y de demostrar cómo determinadas relaciones de producción y de intercambio llevan consigo necesariamente una determinada forma de sociedad y, por lo tanto, una determinada forma de conciencia religiosa.

Marx también se separó de autores como Ruge y Hess, con los que compartió parte de su trayectoria política y filosófica, e incluso del que más le influyó en su inflexión materialista: Feuerbach. Marx se separó de Ruge por mantenerse en el idealismo y la teología, en sus críticas. El liberalismo de Ruge es religioso porque es abstracto, ahistórico y hegeliano, y, por si fuera poco, es pesimista. Además, en este momento, los años 1843-1844, Marx había abandonado ya el liberalismo y se dirigía hacia el comunismo, lo que suponía que la revolución no podía ser sólo política sino que tenía que ser social. En esta época la revolución política ya le sabía a poco a Marx, exactamente igual que hace unos años le había parecido insuficiente la crí-

tica religiosa y había pasado a la crítica política, ahora es la lucha social del proletariado el ámbito fundamental del enfrentamiento y la mera lucha política de los liberales le parece insuficiente. Respecto a Moses Hess, cuya influencia fue decisiva para que Marx pusiera en el centro de su interés la noción de actividad práctica, su ruptura fue política y debida a la concepción que del comunismo tenían Hess y sus seguidores, los «verdaderos socialistas», como un humanitarismo de corte eticista que exige una revolución moral previa a la revolución social. Para Marx y Engels el comunismo no se derivaba de principios, sino que era la expresión del movimiento revolucionario de las masas.

Por otra parte, los reproches dirigidos a Feuerbach por Marx y Engels en sus inéditas *Tesis* sobre Feuerbach se centraban en que dicho autor no entendía el conocimiento como actividad práctica. Es la práctica la que permite asegurar la «terrenalidad» del pensamiento, su carácter real y ajustado a la realidad. El conocimiento aparece en Marx como la comprensión de la realidad terrenal en su propia contradicción y desgarramiento y como la base de la revolución práctica de dicha realidad, más que como una mera reducción de la realidad celestial a dicha realidad terrenal, como sucede en la crítica de la religión efectuada por Feuerbach.

b) Respecto a las relaciones de Marx y Engels con las concepciones de la *Naturphilosophie* romántica, podemos recordar aquí que las ideas de fuerza y materia, y la concepción de la naturaleza que Marx y Engels mantuvieron a lo largo de toda su obra, proceden de una larga tradición que presenta como eslabones esenciales el materialismo antiguo (Demócrito y Epicuro), el panteísmo renacentista (Telesio, Bruno, Böhme), las grandes metafísicas del siglo XVII (Spinoza y Leibniz) y los aspectos materialistas de la Filosofía romántica de la naturaleza, presente en la obra del joven Schelling y de Hegel y Feuerbach. Con las nociones filosóficas procedentes de esta tradición soterrada del pensamiento occidental, Marx y Engels asimilaron los adelantos de las ciencias de su época y pusieron la concepción filosófica y los conocimientos científicos al servicio de la comprensión y la transformación revolucionaria de la sociedad de su época con la mirada puesta en la utopía comunista: realización práctica y activa de la reconciliación, anhelada por toda esta tradición, del hombre con la naturaleza y del hombre consigo mismo. El activismo que sustenta el marxismo se basa en una noción dinámica de la realidad que se acerca más al vitalismo de los románticos que al mecanicismo predominante en la línea central de la ciencia moderna.

c) Respecto a la recepción de la economía política inglesa, especialmente en las obras de A. Smith y D. Ricardo, Marx y Engels la recibieron primero a través de la obra de Hegel y posteriormente en París a través de la lectura directa de estos autores. Los *Manuscritos* de 1844 son el primer ajuste de cuentas con esta tradición, que se continuará en su *Contribución a la crítica de la economía política* y culminará con *El Capital.*

d) Por último, podemos decir que la tradición socialista y comunista de carácter crítico-utópico es recibida de forma selectiva por Marx y Engels, que reconocen su contribución a la crítica de la sociedad capitalista, pero que no pueden dejar de señalar sus deficiencias, que la convierten en prácticamente inútil cuando un análisis más preciso de dicha sociedad capitalista, y sobre todo el auge del movimiento obrero revolucionario, sustituye la maquinación de quimeras imaginarias e ideales por la lucha para desarrollar las posibilidades ya inscritas en la sociedad presente.

II. LA ONTOLOGÍA MARXISTA: MATERIALISMO Y DIALÉCTICA

La obra de Marx, aunque no pueda ser considerada una concepción global del mundo, sí que presenta unas afirmaciones ontológicas implícitas y explícitas que permiten considerarla, siguiendo a Lukács, como una «ontología del ser social», la cual tiene como su fundamento ontológico una concepción de la realidad materialista y dialéctica a la vez. Para Marx la materia es el conjunto de la realidad, incluidos los productos más «espirituales», como la cultura. Material significa objetivo, es decir, actuante sobre la conciencia y la realidad. Material significa inmanente; el marxismo es un inmanentismo radical, lo que supone su incompatibilidad esencial en lo ontológico (no forzosamente en lo ético o político) con cualquier tipo de religión trascendente y, específicamente, con el cristianismo en todas su versiones. El marxismo no es una mera teoría de la historia o una mera metodología de análisis de la realidad social, compatible con cualquier tipo de ontología (partir de esa errónea concepción ha permitido a algunos cristianos progresistas en los años setenta, y hoy a los teólogos de la liberación, utilizarla en sus análisis políticos y relegarla en sus creencias ontoteológicas), sino que el marxismo como filosofía entraña una concepción ontológica fuerte, que hace de él un materialismo, así como una filosofía dinamicista, dialéctica. El materialismo marxiano es un *inmanentismo* y es un *realismo.* Admite que los seres humanos son individuos reales, materiales, sensibles, que establecen relaciones reales

entre sí en lo simbólico-lingüístico y en lo social (relaciones de poder y de explotación, así como de cooperación), y con el resto de la realidad natural mediante el trabajo y la producción. En la explicación de los individuos y sus relaciones no considera válido ningún tipo de explicación trascendente, basada en dioses o demonios, o en conceptos abstractos como la Humanidad o el Espíritu.

En consecuencia, el materialismo de Marx enlaza, más que con el materialismo mecanicista del siglo XVIII, con la tradición denominada por Bloch «izquierda aristotélica», con la denominada por Althusser en sus últimos escritos «materialismo aleatorio» o «materialismo del encuentro», y con la filosofía romántica de la naturaleza que contempla la materia como animada por un movimiento que no es meramente mecánico, sino «impulso, espíritu de vida, fuerza de tensión o tormento» según la terminología de Böhme (Ballinezi, 1984; Schmidt, 1977). Este materialismo práctico de Marx está en la línea de Helvetius y Diderot, más que en la de Holbach, y constituye la base doctrinal del «humanismo real y la base lógica del comunismo», como nos dice él mismo en *La Sagrada familia* (1981, 149). El principio-materia, destacado por Bloch como correlato del principio-esperanza, permite la articulación entre la teoría social, el proyecto político y una ontología de la realidad material que les sirve de base.

El materialismo marxiano no es rígidamente determinista y está abierto al azar y a la contingencia, de forma tal que Althusser ha podido hablar respecto a él como un «materialismo del encuentro» (*de la rencontre*) o «materialismo aleatorio». Althusser esbozó una tradición materialista oculta en la tradición occidental de la que formaría parte Marx y que tendría su denominación de la teoría de Epicuro, que Marx analizó en su Tesis doctoral en su diferencia con la de Demócrito, según la cual el mundo es el resultado de encuentros y choques entre átomos que se mueven en el vacío con pequeñas desviaciones (*clinamen*) que introduce en estos encuentros la contingencia y el azar. Este materialismo se opone a todo materialismo de tradición racionalista, materialismos de la necesidad y de la teleología, que no son más que formas transformadas y disfrazadas de idealismo [4]. Este materialismo del encuentro o «pensamiento de la coyuntura» se basa en el rechazo radical de toda filosofía de la esencia, de la razón, del origen y del fin, y afirma la dispersión y el desorden frente al todo y

4. Cf. L. Althusser (1994, I, 539-540). Desde otro enfoque pero insistiendo en la consideración del marximso como una filosofía de lo posible y lo contingente, se puede consultar el libro de M. Vadée (1998).

al orden y la única necesidad que reconoce es la que piensa, en la estela de Canguilhem, como «el devenir-necesario del encuentro de los contingentes».

El marxismo es una teoría determinista, pero no mecanicista, que tiene en cuenta la posibilidad, dado que considera la acción humana social como la base de la historia. Son los hombres concretos los que al perseguir sus intereses particulares modifican las circunstancias en que se da su propia actividad inicial. El hecho de que las instituciones deseen un producto de la actividad de los hombres permite concebir la posibilidad de su transformación. El historicismo radical del marxismo reside en esta conciencia de la caducidad de todas las instituciones humanas, en este rechazo del carácter «natural» de determinadas formaciones sociales y en esta apuesta por la apertura del presente hacia el futuro y la novedad. El marxismo no se limita a realizar la historia, sino que también pretende instaurar un devenir revolucionario[5].

La novedad del materialismo marxiano radica en su conexión con la dialéctica, en su inserción en la dialéctica, es decir, en su apertura a la historia y al movimiento de lo real. Marx retoma de Hegel la noción de dialéctica y, sin entrar aquí en la discusión acerca de una posible dialéctica de la naturaleza independiente de la dialéctica histórica y en la posición (ambigua) de Marx y de Engels acerca de la relación entre sus teorías y las de Darwin, podemos decir que aquéllos entienden la dialéctica como la afirmación radical del ser en tanto que devenir, motilidad, movimiento y cambio (Marcuse, 1970), y, por lo tanto, como apertura a la novedad, a la constitución continua de la realidad. Pero Marx invierte la concepción idealista de la dialéctica presente en Hegel, para el cual el Espíritu es el protagonista del movimiento, en una dialéctica materialista como proceso sin sujeto ni fines cuyo motor es la lucha de clases (Althusser, 1974a, 81). El proceso dialéctico no tiene sujeto debido a que sus protagonistas, las clases sociales, en tanto que agrupaciones de individuos reales relacionados mediante relaciones sociales también reales, sólo se constituyen mediante dicha lucha y oposición, es decir, no preexisten al proceso histórico en tanto que conflicto. Igualmente, el proceso dialéctico en la concepción marxiana no es teleológico, no tiene fines preestablecidos que actúen como *telos* o *eschaton* del proceso histó-

5. En relación con la oposición entre la historia como condensación del pasado y el devenir como apertura al futuro y a la novedad, se puede consultar G. Deleuze y a F. Guattari (1994).

rico. El comunismo, más que un estadio final y conclusivo, es un concepto regulativo que actúa como criterio valorativo de las distintas fases de la historia, la cual se nos presenta como un proceso, en principio inacabable, aunque con diferentes niveles de contradicción, algunos de los cuales pueden superarse mediante revoluciones políticas o sociales.

La dialéctica aparece en la obra de Marx en tanto que pensamiento globalizador del conjunto de lo real. La dialéctica marxiana sería materialista, histórica, crítica y revolucionaria. La dialéctica no es una lógica, ni una ciencia, ni la exposición reduplicativa de conocimientos adquiridos por la ciencia, ni explicación de la realidad, ni el método definitivo, ni la conciencia que los científicos pueden tener de su trabajo concreto. A partir de 1845 Marx acentúa el aspecto empírico de las estructuras dialécticas de la realidad, la cual aparece condicionada históricamente. La dialéctica especulativa hegeliana se ve sustituida por una dialéctica científica que «realiza» las Ideas filosóficas en las categorías económicas y sociológicas, aportando a aquéllas un fundamento empírico e histórico. Las oposiciones analizadas pierden su carácter meramente lógico para referirse a enfrentamientos reales y determinados de las fuerzas sociales e históricas en conflicto. Se pasa de las contradicciones que sólo son posibles en el pensamiento a las oposiciones reales que enfrentan elementos de la realidad, uno de los cuales asegura el progreso y otro el regresivo que debe ser eliminado realmente, y no sólo en el pensamiento, como hacían los jóvenes hegelianos. La realización histórica de las categorías conlleva que las mismas no sean más eternas que las relaciones que expresan. El aspecto concreto de la dialéctica marxiana y su inserción en la historia hace resaltar, por otra parte, su carácter práctico-revolucionario y no meramente metodológico o especulativo.

Resumiendo, la ontología de Marx es una «ontología del ser social» y una «ontopraxeología», definida por Zeleny como «la concepción materialista-dialéctica que aplica el principio de la unidad de lo lógico y lo histórico, y que se apoya en la idea de Engels según la cual el fundamento esencial y primero del pensamiento humano es precisamente la transformación de la naturaleza por los hombres y no la naturaleza sola como tal» (Zeleny, 1982, 25). Pero dicha ontopraxeología no excluye una «dialéctica de la naturaleza», ya que la naturaleza no queda excluida de la consideración de nuestro autor y figura en su reflexión como «el cuerpo inorgánico del hombre» y como el escenario mudable en el que se desarrolla su praxis, condicionada en parte por dicho substrato natural nunca eliminable del todo.

El materialismo dialéctico de Marx se condensa en la categoría de «totalidad dinámica», unidad de complejidad y procesualidad, según la interpretación del viejo Lukács. La substancia se entiende como motilidad, como devenir, y éste se interpreta históricamente como «el retroceso de las barreras naturales» ante el avance de la actividad humana. Dicho devenir no es unívoco, ni está predeterminado, ya que la actividad humana, tanto en su aspecto de transformación de la naturaleza mediante el trabajo, como en su aspecto de transformación de las relaciones humanas mediante la praxis ética y política, es siempre un elegir entre diversas alternativas, lo cual no limita el carácter objetivo y legaliforme de dicha actividad: «Las legalidades objetivas del ser social están indisolublemente ligadas a actos individuales de carácter alternativo, pero al mismo tiempo están sometidas a unas constricciones sociales independientes de aquéllas» (Lukács, 1980, I, 327). Libertad individual y determinismo legaliforme a nivel global se articulan en la dialéctica materialista a la que está sometida la evolución histórica, según los análisis de Marx. La movilidad esencial de lo real lleva a la conclusión de que no hay ninguna situación eterna y que la historia y la lucha de clases que es su motor fluidifican hasta las situaciones más rígidas: «todo lo sólido se desvanece en el aire», como nos recuerda el *Manifiesto*.

III. EL MARXISMO COMO UN REALISMO GNOSEOLÓGICO

Marx, desde el punto de vista gnoseológico, se inserta en la tradición de la filosofía alemana postcrítica, pero, debido a su materialismo práctico, cambia su punto de partida, el cual ya no es «en modo alguno el *cogito*, ni tampoco el fichteano Yo soy Yo, teórico, práctico y productor de sí mismo, sino el evidente conocimiento y vivencia del hombre individual prácticamente activo, en el que están puestas la existencia, la no-identidad y la relación de *mi ser consciente* y mi ser *objetivo* (natural-social) extraconsciente» (Zeleny, 1974, 327).

Pensamos que, de acuerdo con su materialismo ontológico, la filosofía marxiana es *realista* en lo gnoseológico, es decir, afirma la anterioridad del ser sobre la conciencia, la prioridad de la existencia del mundo real sobre la conciencia que lo conoce, y, a la vez, afirma que este mundo real puede ser conocido de una manera efectiva aunque nunca de forma exhaustiva y total. Marx no se plantea estos problemas filosóficos en general de forma abstracta, sino que lo hace de forma concreta en el marco de una ontología del ser social que constituye el presupuesto filosófico de la investigación empírica que configura su teoría materialista de la historia, base a su vez de su crítica, teórica

y práctica, del capitalismo. En segundo lugar, la relación cognoscitiva entre la consciencia y el ser conocido no es un mero reflejo pasivo de éste en aquélla, sino el resultado de una «determinación activa» entre ambos mediante la cual la conciencia refigura la realidad y no se limita a reflejarla; es decir, el conocimiento es una actividad «constructivista», ya que construye el objeto de conocimiento dando forma a los datos exteriores reales. En tercer lugar, tanto el pensamiento como el ser pensado son formas de la realidad y, en este sentido, ambos son materiales: no hay sitio para el espiritualismo en el proceso de conocimiento marxiano. La idealidad y la actividad humana, tanto teórica como práctica, son ingredientes constitutivos de una realidad que se concibe como una totalidad material procesual en un continuo devenir (sobre la concepción materialista de la subjetividad en Marx véase Barata-Moura, 1997; cf. *id.,* 1986 y 1994). Por último, la relación de dependencia (ontológica) que existe entre el conocimiento y el ser, es distinta de la relación (gnoseológica) que une al pensamiento del objeto con dicho objeto exterior. Por un lado, el ser consciente es una parte del ser social e histórico, que es en parte consciente y en parte no consciente, pero, por otro lado, la conciencia refracta el objeto exterior al conocerlo y el pensamiento del objeto depende no sólo del objeto exterior sino también de la conciencia que lo conoce y al conocerlo lo refigura y reconstruye. El realismo marxiano es postcrítico y retiene junto con el carácter receptivo del conocimiento, es decir, su capacidad de ser afectado por los aspectos sensibles del mundo exterior, el carácter espontáneo y activo del entendimiento que actúa sobre los datos de dicho mundo exterior sometiéndolos a un trabajo de categorización e intelectualización, de conformación, que permite su conocimiento.

Como nos recuerda Luis Martín Santos, el conocimiento es siempre una *mediación* que pretende salvar el desajuste entre la conciencia y la realidad material exterior. La materia es lo otro del pensamiento, pero es elaborada por éste dando lugar al ser conocido como producto del trabajo intelectual. La materia nunca es un dato sin más; es la ruptura que hay que superar mediante el conocimiento (Martín Santos, 1977, 45).

El realismo materialista marxiano afirma la prioridad e independencia del mundo exterior respecto a la existencia del ser humano, la prioridad del ser sobre la conciencia, aunque no exista en Marx una teoría materialista de la conciencia en forma explícita, ni según el epifenomenismo (los procesos neurofisiológicos causan la actividad mental, pero ésta no puede actuar sobre aquéllos), ni según la teoría de la identidad (los procesos mentales son los mismos procesos neurofisiológicos expresados en lenguaje mentalista) (Elster, 1986, 55).

IV. LA NOCIÓN MARXISTA DE CIENCIA

Para Marx la ciencia es necesaria porque la esencia de los hechos sociales queda oculta en su manifestación fenoménica. Marx rechaza tanto la escisión radical que el idealismo establece entre la esencia y el fenómeno como la identificación positivista de ambos (Barata-Moura, 1997, 73-80). La esencia es un conjunto de relaciones y tiene que ser extraída del análisis de los fenómenos. Marx utiliza varias nociones de ciencia según los contextos: por un lado, comparte con los historiadores franceses y con los economistas políticos ingleses una noción cuasi positivista de ciencia como identificación y clasificación de los fenómenos, pero para él esta noción de ciencia no es la definitiva, sino que se completa con las dos aportaciones fundamentales alemanas: la noción de totalidad, con su exigencia de composición y conexión, de impronta hegeliana, y la noción de crítica retomada de la izquierda hegeliana. El enfoque científico marxista exige, pues, una adaptación rigurosa a lo dado, pero, igualmente, la elevación de lo dado a una totalidad pensada en la que el pensamiento añade sus leyes de composición y conexión, y además una evaluación crítica de lo dado con vistas a su transformación. Este aspecto de crítica práctica es lo que distingue al marxismo de todas las teorías contemplativas, así como su impulso totalizador le distingue de todo positivismo.

L. Nowak y el grupo de Poznan plantearon en los años setenta una concepción de la epistemología marxista, a partir de la filosofía postpositivista de la ciencia, de gran interés teórico. Según esta escuela polaca (opuesta por cierto a Kolakowski), el método marxiano es un método de *idealización* que adopta asunciones contrafácticas (*condiciones idealizantes*); formula hipótesis validadas por estas asunciones (*leyes idealizacionales*); corrige las leyes al eliminar de forma progresiva estas asunciones idealizadas (*concreción*); construye, por último, un aserto idealizado que explica los fenómenos reales (*aproximación*). Como vemos, el método de Marx, según este enfoque, es un método de *abstracción* inicial y de *concretización* gradual, que va introduciendo de forma paulatina, a través de principios de coordinación, factores excluidos anteriormente. La abstracción inicial consiste en un método de construcción de tipos ideales que modelizan la realidad atendiendo sólo a los rasgos esenciales de la misma. Nowak y los suyos analizan el método de Marx en cinco escalones metodológicos: la forma de la idealización inicial, los tipos de explicación empleados, la forma de la introducción de los conceptos teóricos, el control empírico de la teoría y el desarrollo de la teoría gracias a

una concreción creciente que va generando modelos cada vez más detallados y ajustados a la realidad (Nowak, 1977).

V. EL MARXISMO COMO UN NATURALISMO HUMANISTA

La antropología marxiana, a pesar de situarse en la estela del aristotelismo por la importancia concedida a los individuos, rompe decididamente con la concepción del hombre-mónada típica del liberalismo. La ontología social marxiana es una ontología a la vez de individuos y de relaciones entre individuos, sin que exista un primado ontológico de aquéllos sobre éstas[6].

La antropología de Marx es *naturalista*[7], en el sentido de que considera al ser humano como una parte de la naturaleza y, a la vez, es *emergentista,* al pensar que el nivel humano, social, cultural e histórico supone un salto cualitativo sobre el nivel biológico que le sirve de base. Marx establece una serie de distinciones entre el hombre y el animal: la autoconciencia, el lenguaje, la intencionalidad, la utilización y fabricación de instrumentos, la cooperación social, etc., que aunque sean sólo una diferencia de grado y no de esencia, bastan para marcar el salto entre lo biológico y lo cultural e histórico.

Aunque Marx no tiene una concepción fijista de la naturaleza humana, ya que considera que ésta se concreta en cada caso históricamente, podemos afirmar que parte de una idea de hombre definida por sus *necesidades* y sus *capacidades.* Marx, en su polémica con Kriege de 1846, ya afirma que «la necesidad da a los hombres la fuerza», y basándose en esta afirmación R. Mondolfo (1975, 96) nos recuerda que «el móvil propulsor de la acción humana, en la ida y en la historia, son las necesidades». La naturaleza humana se define a partir de sus capacidades y necesidades, y ha sido A. Heller, discípula de Lukács y cabeza de la Escuela de Budapest, quien ha analizado con más profundidad el concepto de necesidad en Marx, el cual clasifica las necesidades humanas desde un punto de vista histórico-filosófico-antropológico en «necesidades naturales» y «necesidades so-

6. Cf. C. Gould (1983), que recoge muy certeramente la deuda que Marx tiene respecto al individualismo aristotélico.

7. Aunque Mondolfo no considera el marxismo como un materialismo, por reducir esta noción al materialismo mecanicista clásico, y además por situarse en la línea de Labriola y Gramsci, que para recalcar la originalidad de la filosofía de la praxis rechazaban relacionarla con cualquier filosofía previa materialista o idealista, sí afirma que es un «naturalismo antropológico (*reale Humanismus*)» (Mondolfo, 1975, 195).

cialmente determinadas». Esta oposición, sin embargo, no es excluyente, ya que el desarrollo histórico ha conducido a que en las necesidades naturales se hayan introducido elementos históricos y morales que las han convertido en necesidades históricamente producidas. El concepto de «necesidades necesarias» evoluciona en Marx desde su coincidencia con las necesidades naturales en los *Grundrisse* hasta su diferenciación respecto a éstas en *El Capital,* al destacar su carácter histórico, dependiente del nivel económico adquirido y de las costumbres peculiares de cada sociedad.

La antropología marxiana es naturalista y considera al ser humano como una parte de la naturaleza, y a ésta como el «cuerpo inorgánico» de aquél. Precisamente, la actividad productiva, el trabajo, es la relación esencial que el hombre como ser genérico, en tanto que sociedad humana concreta abierta a la humanidad en su conjunto, establece con su entorno natural transformándolo. El trabajo es el medio principal de objetivación del ser humano como ser genérico; mediante el mismo el hombre afirma sus capacidades y satisface sus necesidades. La esencia del ser humano es crear para los otros, externalizar sus poderes creativos al servicio de la humanidad.

Para Marx, el trabajo es una actividad de autocreación, de autoobjetivación, de creación de la propia naturaleza humana, que no es una esencia fija sino un proceso histórico y social concreto y cambiante. El trabajo no es sólo la categoría antropológica esencial, sino que también tiene un carácter gnoseológico. El trabajo es el medio por el que el hombre somete los objetos exteriores a sus fines subjetivos. Y así, para Marx, el sujeto de la constitución del mundo no es una conciencia trascendental, sino el género humano concreto que reproduce su propia vida en condiciones naturales (Habermas, 1983). En las *Glosas a Wagner* Marx establece el complicado camino por el cual el hombre pasa de una relación con los objetos del mundo externo como simples medios para la satisfacción de sus necesidades a una relación activa con los mismos al producirlos, llegando al final del proceso a establecer una relación teórica con ellos, distinguiendo entre los mismos, al nombrarlos, aquellos que sirven para satisfacer sus necesidades, con lo que el arco necesidad-producción-dominio teórico-lingüístico del mundo exterior queda completada. El trabajo es un aspecto esencial del proceso trascendental de constitución del mundo por parte de los seres humanos que viven en sociedad.

La objetivación que el ser humano lleva a cabo mediante el trabajo se muestra bajo el modo capitalista de producción como esencialmente alienada. La alienación es, para Marx, la distancia entre

la autorrealización actual y la potencial; la imposibilidad de autoactualizarse en el trabajo, y además la separación del ser humano respecto a los productos de su trabajo que se le enfrentan como un poder amenazador externo a él. El trabajo alienado supone una triple escisión: entre el hombre y el producto de su trabajo; entre el hombre y su esencia; y entre un hombre y los demás hombres[8].

En su explicación de los fenómenos económicos Marx parte de la actualidad, no se remonta a una imaginaria situación primitiva. Su enfoque es sincrónico, no genético, aquí al menos.

Se parte de que la creación de riqueza produce pobreza, y tanto más pobre se es cuanto más riqueza se produce: «La desvalorización del mundo humano crece en razón directa de la valorización del mundo de las cosas». Este fenómeno expresa la enajenación o alienación: «el objeto que el trabajo produce, su producto, se enfrenta a él como un *ser extraño*, como un *poder independiente* del productor». La objetivación del trabajador en el producto de su trabajo, la realización del trabajo, aparece como la *desrealización* del trabajador. Lo anterior hace que «el trabajador se relacione con el *producto de su trabajo* como con un objeto *extraño*». Este producto se le enfrenta como algo exterior a él, como un poder independiente, de manera que «la vida que ha prestado al objeto se le enfrenta como cosa extraña y hostil». El trabajo en las condiciones capitalistas de producción produce una escisión entre la *objetivación*, la producción del trabajador y el *extrañamiento* de su producto respecto a él mismo, que conlleva la pérdida del producto para el productor. Estas dos categorías que en el idealismo hegeliano coincidían como momento del desarrollo necesario del espíritu que se objetivaba, se extrañaba en la naturaleza, aparecen aquí en la crítica marxiana de la Economía Política como dos categorías distintas y hasta impuestas. La objetivación es necesaria, en tanto que relación transformadora de la naturaleza, del *mundo exterior sensible*, pero no lo es el extrañamiento que el objeto producido mediante el trabajo experimenta respecto a éste. Sin embargo, la extrañación no tiene lugar sólo en la relación entre el obrero y el producto de su trabajo, sino que también aparece en el *acto de la producción*, dentro de la *actividad productiva* misma, y éste es el segundo aspecto de este fenómeno. El trabajo es *externo* al traba-

8. «... respecto del trabajador, que mediante el trabajo se *apropia* de la naturaleza, la apropiación aparece como una enajenación, la actividad propia una actividad para otro y de otro, la vitalidad como holocausto de la vida, la producción del objeto como pérdida del objeto en favor de un poder *extraño*...» (los subrayados son del propio Marx, 1969, 119).

jador, no pertenece a su ser: «Por eso el trabajador sólo se siente en sí fuera del trabajo y en el trabajo fuera de sí [...] Su trabajo no es, así, voluntario, sino forzado, *trabajo forzado* [...] no es la satisfacción de una necesidad, sino solamente un *medio* para satisfacer las necesidades fuera del trabajo» (Marx, 1983, 108-109). El trabajo, en lugar de ser la autoafirmación del individuo, la satisfacción de su necesidad vital de objetivación, se convierte en un mero instrumento para satisfacer las necesidades más básicas del individuo.

Respecto al humanismo marxiano podemos decir con Althusser que el concepto de humanismo en el marxismo es ideológico y no teórico, es decir, que «señala un conjunto de realidades existentes pero, a diferencia de un concepto científico, no nos da los medios para conocerlas». Marx rompe con el humanismo a partir de 1845 al construir una teoría materialista de la historia y de la política fundada en conceptos nuevos (formación social, fuerzas productivas, relaciones de producción, superestructura, ideología, etc.); por otra parte, lleva a cabo una crítica radical de las pretensiones teóricas del humanismo filosófico, dominante en la izquierda hegeliana y en Feuerbach; por último, define el humanismo como ideología.

El humanismo se basaría en la afirmación simultánea de que existe una esencia universal del hombre y de que esta esencia es el atributo de los individuos considerados aisladamente. Para Althusser la primera afirmación supone un *idealismo de la esencia* y la segunda un *empirismo del sujeto,* posiciones que han sido solidarias a lo largo de la historia de la metafísica occidental. Marx, al rechazar las afirmaciones anteriores, rechaza todo un sistema orgánico de postulados que han sido la base de la ideología humanista: el mito del *homo oeconomicus,* el atomismo social, el idealismo político-ético, la idea moral kantiana, etc. Marx sustituye esta ideología humanista por un «materialismo dialéctico-histórico de la *praxis*», es decir, por una «teoría de los diferentes *niveles* específicos de la práctica humana (práctica económica, política, ideológica, científica, etc.)» (Althusser, 1974b). El humanismo como ideología tiene un sentido práctico: designa «una acción por realizar y un desplazamiento por efectuar».

VI. JUSTICIA Y COMUNISMO EN LA CONCEPCIÓN MARXISTA

Existe en el pensamiento de Marx una tensión entre un polo kantiano (ético, basado en ideales) y un polo hegeliano (histórico, basado en el desarrollo histórico de la especie propulsado por el desarrollo de las fuerzas productivas). Para el polo kantiano del marxismo, el

comunismo sería un ideal ético que hay que realizar, que supone la tensión constante entre lo que existe y lo que debe existir; para el polo hegeliano, el comunismo es el propio desarrollo de las posibilidades ya existentes en la realidad en tanto que rechazo del presente y apertura a lo nuevo, en este caso no se trata de un *deber ser,* sino de un *poder ser.* Existe un Marx que se podría situar dentro de la tradición republicana que fundamenta axiológicamente el comunismo moderno en la noción clásica (griega) de libertad, y un Marx liberal, determinista tecnológico, que a veces parece esperar la llegada del comunismo como el resultado del simple desarrollo de las fuerzas productivas que producirían el comunismo entendido como una situación de abundancia ilimitada y en el que cada uno sería capaz de satisfacer todas sus necesidades (Doménech, 1989). En un sentido, el comunismo marxista recogería la antorcha (utópica) de los ideales que han defendido los humillados y ofendidos por la historia; en otro sentido, dicho comunismo sería el resultado del desarrollo máximo de las fuerzas productivas una vez rotas las ataduras que les imponían las relaciones de producción capitalistas que se despliegan posibilitando el autodesarrollo de los individuos humanos en una comunidad libre de contradicciones (económicas).

El papel de los valores y de los ideales, en la concepción materialista de la historia que propone nuestro autor, varía sustancialmente según se retome el Marx kantiano (voluntarista, idealista) o el Marx hegeliano (determinista, realista). En un caso, los ideales son las fuerzas motrices de la historia e intervienen activamente en el derrocamiento de las situaciones opresivas y alienantes; en el otro, dichos ideales no son más que epifenómenos que acompañan un movimiento que extrae su fuerza e impulso de otro sitio, del desarrollo de las fuerzas productivas, y su papel sería meramente ideológico, lo que no significa superfluo, sino simplemente derivado, fundado y no fundante. El papel de la ética en este segundo caso es bastante reducido, y su efectividad histórica, en ausencia de las condiciones objetivas requeridas, es prácticamente negada.

Contra lo que parecería a primera vista, no se encuentra en Marx una crítica del capitalismo porque éste sea injusto, aunque numerosas veces muestra su indignación contra el mismo. Explícitamente no aparece en la obra de Marx una teoría de la justicia (distributiva), y aunque podamos decir, con N. Geras, que Marx tenía una teoría de la justicia pero él mismo no lo sabía, parece que esto no es muy defendible. La conclusión (provisional) es que Marx intuitivamente consideraba injusto y explotador el capitalismo, pero no teorizó la necesidad de su superación por el comunismo basándose en estos

sentimientos morales, que sin duda albergaba, sino fundando la necesidad del comunismo en factores objetivos, que tenían que ver con factores como los intereses de la clase obrera, la dinámica de las fuerzas productivas, los conflictos entre capitalistas, etc.

Lo específico de Marx no es su impulso ético indudable, que es común al cristianismo, al anarquismo y al socialismo utópico al menos, sino su creencia en la importancia de la ciencia social para, a partir del conocimiento más exacto posible de la realidad, construir un movimiento histórico y social capaz de desarrollar las potencialidades de la especie humana a través del despliegue de las tendencias ya presentes en la actualidad, más que de la búsqueda de ideales extrínsecos y trascendentes al propio movimiento histórico y social.

BIBLIOGRAFÍA

Althusser, L. (1974a), *Para una crítica de la practica teórica. Respuesta a J. Lewis,* Siglo XXI, Madrid.

Althusser, L. (1974b), «Marxismo y humanismo», en AA. VV. (1974), *Polémica sobre marxismo y humanismo,* Siglo XXI, México.

Althusser, L. (1994), «Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre», en *Écrits philosophiques et politiques,* vol. I, Stock/IMEC, Paris.

Ballinezi, P. (1984), *Forza e Materia nel pensiero di Marx ed Engels,* Franco Angeli, Milano.

Barata-Moura, J. (1986), *Ontologias da praxis e idealismo,* Caminho, Lisboa.

Barata-Moura, J. (1994), *Pratica para una aclaraçao do seu sentido como categoria filosófica,* Colibri, Lisboa.

Barata-Moura, J. (1997), *Materialismo e subjetividade. Estudos en torno de Marx,* Avante, Lisboa.

Cornu, A. (1973), *C. Marx, F. Engels,* vol. 2, Instituto Cubano del Libro, La Habana.

Deleuze, G. y F. Guattari (1994), *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia,* Pre-Textos, Valencia.

Doménech, T. (1989), *De la ética a la política,* Crítica, Barcelona.

Elster, J. (1986), *Making sense of Marx,* Cambridge University, Cambridge.

Gould, C. (1983), *Ontología social de Marx. Individualidad y comunidad en la teoría marxista de la realidad social,* FCE, México.

Habermas, J. (1983), *Conocimiento e interés,* Taurus, Madrid.

Korsch, K. (1975), *Karl Marx,* Ariel, Barcelona.

Lukács, G. (1980), *Ontologia dell'essere sociale,* vol. I, Editori Riuniti, Roma.

Marcuse, H. (1970), *La ontología de Hegel,* Martínez Roca, Barcelona.

Martín Santos, L. (1977), *Una epistemología para el marxismo,* Akal, Madrid.
Martínez, F. J. (1994), «Karl Marx», en *Historia da Filosofía. Nietzsche, Marx, Marcuse,* Edicions Bahia, A Coruña.
Marx, C. (1969), *Manuscritos de Economía y Filosofía,* Alianza, Madrid.
Marx, C. y F. Engels (1981), *La Sagrada Familia,* Akal, Madrid.
Mondolfo, R. (1975), *Marx y marxismo. Estudios histórico-críticos,* FCE, México.
Nowak, L. (1977), *La scienza come idealizzazione: i fondamenti della metodologia marxiana,* Il Mulino, Bologna.
Schmidt, A. (1977), *El concepto de naturaleza en Marx,* Siglo XXI, Madrid.
Vadée, M. (1998), *Marx penseur du possible,* L'Harmattan, Paris.
Volpe, G. della (1950), *Logica come scienza positiva,* Editori Riuniti, Roma.
Zeleny, J. (1974), *La estructura lógica de El Capital de Marx,* Grijalbo, Barcelona.
Zeleny, J. (1982), *Dialéctica y conocimiento,* Cátedra, Madrid.

EL INDIVIDUO ENTRE LA MODERNIDAD Y LA HISTORIA: EL PROBLEMA DE LA HERMENÉUTICA

Carlos B. Gutiérrez

I. LA COYUNTURA HERMENÉUTICA EN EL SIGLO XIX

El siglo XIX, el menos conocido de la modernidad, tiende en sus comienzos a la efervescencia romántica y a las grandes sistematizaciones del idealismo. La filosofía crítica había echado por tierra la certidumbre racionalista de que la razón humana tenía acceso a la estructura lógica de la realidad como tal; Kant circunscribió el saber de la realidad al orden de los fenómenos, relegando el mundo de las cosas en sí a las tinieblas de la incognoscibilidad. Más grave aun resultó ser la separación tajante de razón teórica y razón práctica, el abismo que se abrió entre el mundo de la causalidad y el ámbito de la libertad; la definición del deber moral como imperativo categórico dejó rota la clásica relación de continuidad entre moralidad y experiencia. En abierta contraposición al ascetismo kantiano hay al despuntar el siglo XIX una nueva atmósfera, animada primero por la agitación literaria del movimiento *Sturm und Drang*, luego por la poesía clásica y al final por el romanticismo. Rápidamente, una concepción suprarracional de la vida en la plenitud de sus formas, libre de poderes trascendentes, desborda la delimitación crítica. El idealismo fue entonces el intento de elevar a conciencia filosófica toda la riqueza vivencial de la época, en una cosmovisión que abarcase no sólo a la naturaleza, sino al vasto espectro de la vida espiritual. El horizonte del idealismo se fue ensanchando continuamente desde la intuición intelectual de Fichte hasta la superación hegeliana de la subjetividad; la nueva generación de filósofos y poetas estaba convencida

de que el mundo era una totalidad con sentido y se esforzaba por alcanzar el punto desde el cual se pudiese abarcar la totalidad.

El rechazo de la noción kantiana de «cosa en sí» representó toda una liberación, y más aun, una escalación de la decisión de conocer. Al no existir más lo incognoscible, se le abría al ser humano lo profundo de la realidad; al cerrarse el abismo entre naturaleza y conciencia, el énfasis se desplazaba a la continuidad entre ellas. Herder, quien había asistido a las lecciones del Kant precrítico, contrapuso al dualismo de materia y forma la unidad esencial de ellas, y planteó además un desarrollismo que excluía toda aprioridad. Semejantes ideas y sentimientos alcanzaron cabal reflexión en la filosofía de la naturaleza de Schelling; en ella la naturaleza constituye una unidad teleológica que asciende en continuidad de lo inorgánico a lo orgánico y, dentro de éste, de lo instintivo a lo consciente; el espíritu se manifiesta primero como naturaleza y a partir de ella evoluciona gradualmente hasta la autoconciencia. Se llega de esta manera a la espiritualización de la naturaleza a partir de la idea de que la naturaleza no es otra cosa que espíritu inconsciente. Al final está el sistema hegeliano en el que tanto la realidad como la historia son despliegue de la idea absoluta que como espíritu vuelve sobre sí.

Al sentirse poco a poco el cansancio de los excesos especulativos pasó a primer plano la crítica romántica a la Ilustración y a su concepción de la naturaleza humana y de la historia en términos de principios y leyes universales cuya inmutabilidad las hacía atemporales, crítica que suscitó la historización de la razón, del ser humano y de la historicidad misma. A los principios abstractos que la racionalidad ilustrada había erigido en patrones normativos, y que sirvieron, como tales, de fundamento de la teoría del derecho natural, y de la crítica emancipadora de la cultura y de la tradición, contrapuso el historicismo la comprensión de los fenómenos a partir de sus condiciones históricas —de donde le viene el renombre tradicionalista que le mereció auge notable en los años postrevolucionarios de la segunda mitad del siglo—. Lo histórico deja así de ser mera ejemplificación de determinaciones universales, para girar ahora únicamente en torno a lo individual y a su desarrollo. La razón y las facultades naturales del ser humano tenidas hasta entonces por constantes y supraculturales quedan inmersas en el proceso histórico; al no haber más arquetipos que garanticen *a priori* la racionalidad y la comprensión de este proceso, la razón se ve reducida a historia. A su vez, la nueva conciencia histórica se comprende a sí misma como algo histórico y finito, y su autonomía se ve altamente limitada por el predominio de la historia en su conjunto; de ahí que esta conciencia se incline al escepticismo, al

relativismo y a una cierta resignación ante el devenir. El rechazo de construcciones *a priori* bajo las cuales se subsuman los hechos históricos es también el rechazo de la sistematización y de la filosofía de la historia, a las cuales se contrapone un ver intuitivo, el acceso no mediado que permite la comprensión de lo individual histórico en su especificidad y en sus relaciones contextuales propias. Semejante visión intuitiva se compadece muy bien con el carácter finito y limitado de la conciencia histórica, que sólo puede saber a pasos finitos de la historia en su conjunto. Valga anotar que la atención a los hechos individuales era también elemento programático del método empírico, inductivo y comparativo, en el que se apoyaba entonces el auge creciente de las ciencias físicas y naturales, y de su aplicación técnica.

La comprensión de lo individual, no obstante, requería de articulación y de sistematización, especialmente a partir del momento en el que la historia se comprendió a sí misma como ciencia, sin disponer ya de un marco metafísico global como el que representaba la filosofía de la historia de Hegel. La relación de la individualidad de los fenómenos con el todo de sentido fue mostrando toda su problematicidad a medida que los grandes sistemas de la filosofía idealista perdieron su fuerza explicativa, en medio del agotamiento al que llevó tanta especulación metafísica que emulando la Ilustración había vuelto a someter la realidad a principios universales y únicos. Es aquí donde se da lo que bien podemos llamar la coyuntura hermenéutica del siglo XIX. Romanticismo, idealismo e historicismo son las fuerzas en cuyo entrecruzamiento gana importancia, en la primera mitad del siglo, la reflexión hermenéutica, que ya con Schleiermacher, en los años veinte, desborda la dimensión de preceptiva de interpretación de textos para surtir la función de teoría trascendental del comprender en su radical historicidad. La coyuntura hermenéutica se dio ante todo porque la comprensión se convirtió en un problema filosófico de igual rango que los problemas que planteaban entonces la ciencia y la historia. El idealismo de Hegel había conjurado la unidad de lo histórico y lo sistemático, integrando y neutralizando filosóficamente al naciente historicismo en el sistema de la idea absoluta. Al quebrarse esa unidad y verse convertida la razón en algo primariamente histórico, surge la pregunta por la unidad de ésta, unidad que no puede seguir siendo presupuesta sin más y sí, por el contrario, tiene que ser ganada cada vez a través de la compresión que surge del diálogo de los seres humanos con la multiplicidad de hechos históricos en su multiplicidad de horizontes, diálogo que se problematiza mucho una vez que la historización ha hecho patente la ajenidad propia de todo lo histórico y ha sacudido el carácter sistemático y sobreentendido de las tradiciones propias.

De la hermenéutica se había echado mano siempre que se presentaban rupturas en la continuidad efectual de una tradición, rupturas que tenían que ser superadas mediante reapropiación ceñida a los preceptos de la interpretación. El problema hermenéutico decimonónico se plantea allí donde el historicismo hace consciente la distancia temporal que separa el ayer del hoy como diferencia cualitativa, transformando con ello la noción misma del comprender, hasta entonces fundamentada en la universalidad de la razón inmutable y en la continua unidad de las manifestaciones del espíritu que ella necesariamente implica; la razón y el espíritu estaban por encima de toda contingencia y toda fragmentariedad. El historicismo invirtió en el ámbito hermenéutico semejante relación de razón e historia, insertando no sólo la razón universal sino toda producción de sentido y todo acaecer de tradición en el proceso histórico, y enseñando, al mismo tiempo, a verlos a la luz del principio de individualidad como algo histórico en el nuevo sentido del término. El problema de la comprensión, desconocido para el reduccionismo racionalista, fue el de superar el abismo que separa el aquí hoy de todo contenido de sentido experimentado y respetado en su extrañeza. La oposición generalizada contra el racionalismo ilustrado hizo que quienes se ocuparon de estos temas en Alemania, para acentuar la importancia del acceso directo a lo individual sin recurrir al aparato categorial de la Razón, se valieran de la terminología de lo intuitivo y lo adivinatorio, que compromete con ribetes de irracionalidad a buena parte de la reflexión hermenéutica de la época.

La historización significa también que el comprender deja de ser un acto puntual y acabado para convertirse en tarea infinita, siendo como es acaecer temporal abierto siempre a nuevos horizontes y a nuevas constelaciones de sentido. Con la universalización del comprender como problema y como tarea da la reflexión hermenéutica un giro trascendental, partiendo de que las condiciones históricas del comprender tienen significación constitutiva para lo que cada vez comprendemos y de que no hay razón para excluir de la historia condición alguna del comprender. La significación trascendental de las condiciones históricas del comprender vale desde luego no sólo para la comprensión histórica, sino para la comprensión de sentido en cuanto tal. La historización de la razón no permite, eso sí, que se erija conciencia trascendental alguna por fuera de la historia a manera de conciencia hermenéutica «normal», como lo harán después los neokantianos; la intersubjetividad dialógica de la razón hermenéutica es algo que siempre hay que alcanzar en procesos de comprensión.

El hecho de que la realidad de la razón historizada esté vinculada a la efectividad de lenguajes históricos realmente hablados hace que la comprensión de sentido deje de ser una consecuencia de la razón y se convierta más bien en el fundamento de ésta. Si en principio no hay razón sin comprensión de sentido, el problema del sentido precede sistemáticamente al problema del conocimiento, ya que todo conocimiento presupone comprensión. El peso filosófico del «comprender» radica en que atañe a la autocomprensión de la razón misma, ahora historizada: la reflexión hermenéutica se impone, por tanto, en toda teoría de la razón. La trascendentalización de la razón histórico-hermenéutica, como vemos, significa al mismo tiempo la historización de la filosofía trascendental (Schnädelbach, 1983, 143).

II. LA CRÍTICA DE LA RAZÓN HERMENÉUTICA

Lo que Vattimo llama «la vocación filosófica de la hermenéutica» (1967, V) sale a relucir de manera cabal con Friedrich Schleiermacher, quien en pleno romanticismo se dedicó a indagar los principios de una Hermenéutica General que para él sólo podía surgir si se abordaban conjuntamente el lenguaje y la esencia del pensar a efectos de que

> a partir de la manera como se procede en la combinación y comunicación de pensamientos pudiese ser presentada con toda cohesión la manera como se tiene que proceder en el comprender (Schleiermacher, 1993, 328).

La complementariedad y correspondencia de hablar y comprender hacen que en la comprensión del discurso podamos reproducir lo que acaece en el hablante mismo, y comprender de esta manera no sólo su discurso sino también a él mismo. Se trata así, ni más ni menos, que de la crítica de una razón en la que pensar, hablar y comprender van indisolublemente entretejidos, es decir, de una crítica de la razón hermenéutica, cuya base es la *dialéctica,* que se ocupa de los principios del diálogo en el ámbito del pensamiento puro. El giro trascendental alcanza por fin a la hermenéutica cuando la crítica de la razón se transforma en crítica del sentido. La racionalidad suprahistórica de la hermenéutica ilustrada es vista ahora como un dogma que resulta de proyectos de sentido; la razón instituida por el sentido no puede entonces anteponerse al comprender en el orden de fundamentación. Lo que ahora define al sentido no es la referencia a la racionalidad universal, sino el diálogo de la interpretación. Comprender es por tanto un problema cuya solución requiere de arte, del quiebre de lo sobreentendido en un procedimiento crítico.

Schleiermacher es el pensador de la individualidad. Ya desde el temprano distanciamiento de Schelling ve él con claridad que ningún saber puede valer como absoluto, puesto que lo absoluto no es accesible a la reflexión de la conciencia individual finita. Buscando la unidad armónica de espíritu y sensorialidad, Schleiermacher trató de transformar tanto la filosofía teórica como la filosofía moral de Kant; para corregir la unilateralidad de la noción kantiana de deber propuso una ética individualista de corte romántico. La *Dialéctica* fue más allá al mostrar que el conocimiento no sólo es inacabado en razón de su inabolible particularidad, sino que es pensar en común que necesita del lenguaje, cuya diversidad a la vez es evidencia de que la particularidad no se puede evitar. Por su énfasis en la individualidad, Schleiermacher es tenido por precursor espiritual del historicismo. Al fundamentar al comprender en el diálogo Schleiermacher, según Gadamer, le dio mayor profundidad a los cimientos de la hermenéutica e hizo así posible una teoría de la ciencia de basamento hermenéutico (Gadamer, 1974, 1064).

Schleiermacher parte de que «toda habla se basa en un pensar anterior» y de que la tarea fundamental del comprender consiste en «la inversión de un acto del habla, para hacer consciente qué pensar esté a la base del habla» (1993, 76-78). Y puesto que lo que se busca comprender es la expresión de lo pensado, el comprender no tiene otro objeto que el lenguaje, como lo indica el conocido aforismo:

> Todo lo que se puede presuponer y encontrar en la Hermenéutica es únicamente lenguaje; la pertenencia de los demás presupuestos objetivos y subjetivos tendrá que averiguarse a partir del lenguaje (Schleiermacher, 1959, 80).

El lenguaje es un universal individual que cambia continuamente su sentido total en la medida en la que las innovaciones semánticas entran en el repertorio gramático, como sucede siempre en el ejercicio dialógico. El lenguaje puede ser visto por lo tanto desde dos perspectivas: la colectiva y la individual. El lenguaje que hay que interpretar, por un lado, es en cada caso sólo una parte de la totalidad del uso lingüístico de una determinada sociedad; toda expresión se ciñe a una sintaxis dada, a un uso social. A este aspecto del lenguaje corresponde la «interpretación gramatical», cuyo objeto es el de aclarar una expresión a partir del contexto global de la totalidad lingüística respectiva. La expresión, por otro lado, no es tan sólo vehículo anónimo de un lenguaje colectivo, sino también testimonio de una individualidad, pues los individuos no comprenden las mismas palabras de idéntica manera. De ahí que para la perspectiva indivi-

dual de la expresión se requiera además de una «interpretación psicológica» y «técnica», técnica en la medida en la que el intérprete busca comprender el arte o estilo especial que el autor despliega en el texto. Se trata aquí de un comprender que, rebasando la dimensión sintáctica, explora el lenguaje a partir del alma que lo conforma.

La hermenéutica de Schleiermacher quiere al mismo tiempo cultivar el comprender a la manera de un arte. Esto se hace patente en la diferencia que ésta establece entre una «praxis laxa» y una «praxis rigurosa» en el arte de interpretar. La interpretación laxa, habitual hasta entonces, asumía que la comprensión se daba de manera sobreentendida, que uno comprendía todo llana y correctamente hasta tropezar con la dificultad o el conflicto, y tenía por divisa el lema negativo de «hay que evitar el malentendido», haciéndose eco de la vieja hermenéutica que se contentaba con dar instrucciones para la interpretación de pasajes oscuros, cuando uno excepcionalmente dejaba de comprender. El ejercicio más riguroso de la interpretación, por el contrario, parte de que «el malentendido se da de suyo» y de que «hay que querer y buscar al comprender en cada punto» (Schleiermacher, 1993, 92). Con esta diferencia, Schleiermacher le da un vuelco completo a la reflexión filosófica del fenómeno de la comprensión, tomando a la malcomprensión como hecho fundamental de la vida humana, ante el cual hay que estar siempre alerta; el comprender tiene ahora que ser buscado según las reglas del arte. La razón temporalizada, al ir ganando conciencia de sus límites, tiene que aceptar el primado del malentendido; ésta sabe entretanto que en el comprender, aun allí donde parece que éste se ha logrado por completo, jamás se puede excluir algún resto de malcomprensión, y que aun en la mente más despierta «el no comprender jamás quiere extinguirse del todo» (*Id.*, 1959, 141). Para conjurar el peligro permanente del malentendido, debemos poder «comprender el discurso primero tan bien y luego mejor que su autor» (*Id.*, 1993, 94), giro empleado ya por Kant y Fichte con el que Schleiermacher indica que puesto que no disponemos de conocimiento inmediato alguno de lo que está en el alma del autor, tenemos que hacer conscientes muchas cosas que para él pueden ser y seguir siendo inconscientes. El llamado a comprender mejor que el autor suena ampuloso a menos que a la luz de la universalidad potencial del malentendido lo veamos más bien como exhortación a no cejar en el esfuerzo interpretativo. Ese mejor comprender, como objetivo inalcanzable, troca en incentivo el hecho de que uno nunca comprende exhaustivamente, a sabiendas de que es siempre necesario y gratificante profundizar en aquello que se interpreta.

A pesar de que Schleiermacher se propuso configurar una preceptiva del comprender y de que fijó un cierto número de cánones y reglas, sobre todo para lo que llamó interpretación gramatical, él sabía, sin embargo, que para la aplicación misma de las reglas hermenéuticas no existe regla alguna (Schleiermacher, 1993, 81). Tanto en la interpretación gramatical como en la técnica es imprescindible además el «método adivinatorio» que va de la mano y se complementa recíprocamente con el «método comparativo». Éste, la «fortaleza masculina» en el conocimiento humano, nos permite acceder a lo específico y propio a través de las cualidades generales que un individuo comparte con los de su género; aquél, la «fortaleza femenina» en el conocimiento, es el que busca aprehender de manera inmediata lo individual, al transformarse uno mismo simultáneamente en el otro. Esta adivinación es posible gracias a que «cada cual lleva en sí un mínimo de cada otro» y a que vive de la comparación consigo mismo (*ibid.,* 169-170). La adivinación es la primera e inmediata evidencia con la que se inicia todo proceso de interpretación y sin la cual no se pueden dar las comparaciones y correcciones de la comprensión. No se trata, eso sí, de proyección o afinidad sentimental que a manera de salto nos traslade por sobre el tiempo al alma del autor, como cree Gadamer, pues ello desembocaría en la subjetivización del comprender y en la reducción del sentido a la comprensión de lo que sucede psíquicamente en quien despliega empatía. Recordemos más bien que detrás de toda palabra hay lo pensado que constituye el objetivo de la comprensión, lo pensado que, sin embargo, sólo se manifiesta en palabras; de ahí que al sentido sólo se acceda cuando uno está dispuesto a romper el dogmatismo de lo puramente gramatical para alcanzar el alma de la palabra.

No perdamos de vista, además, el horizonte dialógico de la Hermenéutica y del pensamiento de Schleiermacher. Dialéctica, ciencia filosófica superior a la que se subordina la hermenéutica, era para él la doctrina del arte de entenderse, cuya necesidad surge de la inaccesibilidad del saber absoluto a la reflexión de la conciencia individual finita (Schleiermacher, 1986, 73 y ss.). En vista de nuestra finitud tenemos que aceptar que en cosas del pensamiento hay abundante materia de discusión, de manera que dependemos del diálogo de unos con otros y también con nosotros mismos para poder alcanzar verdades compartidas por lo menos temporalmente. Este planteamiento dialéctico que surge del derrumbamiento de los intentos metafísicos de fundamentaciones últimas entronca con la universalización del malentendido: el individuo que en principio yerra sólo puede acceder al conocimiento por el camino del diálogo. Para comprender

un texto hay también que entrar en conversación con él, para ir más allá de lo que sus palabras enuncian inmediatamente.

III. METODOLOGÍA Y HERMENÉUTICA

Las controversias en torno al historicismo derivaban en la segunda mitad del siglo XIX hacia el relativismo, una vez que la cientifización de la historia hizo imposible hablar de normatividad alguna de lo histórico. El postulado central del relativismo es el de que todo fenómeno individual se tiene que comprender a partir de ese contexto; y puesto que a épocas pasadas no se les puede aplicar patrones del presente, los hechos históricos se deben interpretar de manera «inmanente» como exponentes de su tiempo. Este postulado de aparente honradez elemental de cara a los fenómenos históricos dio lugar a explosivas cuestiones epistemológicas, que resultaban de la concepción metafísica aún dominante de la verdad como absoluta y atemporal: si nuestra visión de épocas anteriores se explica a partir del contexto de nuestro presente y se relativiza a partir de él, si nuestra época representa tan sólo una entre diversas épocas, ¿cómo sería posible una ciencia medianamente rigurosa de lo histórico? ¿Cómo hablar a la luz del relativismo universal de una verdad vinculante que escape a él? ¿Se agota todo saber en las perspectivas de la condicionalidad temporal respectiva? ¿Es posible en principio salir del círculo hermenéutico de la propia historicidad?

Semejantes preguntas tuvieron significación especial en una época que registraba la fuerte alza del prestigio de las ciencias naturales y un desarrollo sin precedentes de la técnica, junto con la transformación de la vida en una sociedad agraria que iniciaba el tránsito a la industrialización. La nueva Universidad de Berlín, concebida por Humboldt y Schleiermacher, vio la ciencia como un saber que nunca podrá llegar a darse enteramente y al que por tanto se debe perseguir sin descanso, y unió docencia e investigación, siendo investigación la formación de uno mismo en la búsqueda abierta de la verdad. La multiplicación de conocimientos aislados en las ciencias de la naturaleza había posibilitado, entre tanto, relacionar fenómenos diferentes y alcanzar síntesis novedosas. El análisis meramente cuantitativo de procesos se vio complementado y substituido por el seguimiento sistemático de cuestiones que surgen de la interpretación de observaciones o de resultados experimentales. Había comenzado también la investigación dirigida y con ella se volvía determinante la verificación experimental de hipótesis y de esquemas formulados matemáticamen-

te. El empuje teórico de la época parecía incontenible, como lo atestiguan el descubrimiento de la ley de la conservación de la energía, los avances de la física eléctrica, la producción de ondas electromagnéticas, la formulación y aplicación de la teoría cinética de los gases, la astrofísica de Frauenhofer, el rápido desarrollo de la química que culmina en la sistematización periódica de los elementos, la aparición de ciencias como la geología y la paleontología y la teoría de la evolución de Darwin, hasta llegar a la teoría de los *quanta* de Max Planck y a la teoría de la relatividad. Al mismo tiempo, el siglo que se había iniciado con la difusión de la máquina de vapor, con el aumento repentino de la velocidad del transporte y de la cantidad de gentes que se transportaban, registró luego la aceleración de la transmisión de noticias mediante el primer telégrafo eléctrico y el incremento maquinal de la producción industrial, a los que siguieron el transporte de energía eléctrica a distancia y la técnica de transmisión sin hilos. La marcha triunfal de ciencia y técnica incidió en la filosofía de manera notable: al cabo de medio siglo de idealismo y romanticismo comenzaron a hacerse fuertes el mecanicismo y el materialismo; y hacia 1870 los filósofos se ocupaban de muy variadas síntesis de ciencia y metafísica, mientras florecían el positivismo y el empiriocriticismo. Era también el momento de la vuelta a Kant de la filosofía académica que, distanciándose de la especulación, veía su nueva legitimación en la reflexión de lo que se dio en llamar «metodología».

Tal es el ambiente en el que en la segunda mitad del siglo XIX se plantea el tema de la fundamentación filosófica de las ciencias históricas y de la cultura en torno a versiones metodologizantes del comprender y de la Hermenéutica. La idea de un principio alternativo de cientificidad se enfrentaba al diagnóstico positivista que anunciaba y prescribía la asimilación metodológica de las ciencias humanas a las ciencias naturales. Comte, antiguo secretario del conde de Saint-Simon y de sus utopías, haciéndose eco de la ideología emancipatoria que circundaba entonces de optimismo el trabajo científico, había propuesto un esquema unitario del progreso del saber humano que en un futuro previsible culminaría en la positivización de la «sociología», es decir, en el momento cenital en el que el estudio de los fenómenos sociales y morales, desistiendo de toda metafísica, se redujera, al igual que el estudio de los fenómenos físicos, a la observación de hechos y a la indagación y comprobación de las leyes que resultan de la experiencia científica. La *Lógica de las ciencias morales* de John Stuart Mill, alentada por los avances de la psicología asociacionista en Inglaterra, consideraba, por su parte, que era sólo cuestión de tiempo llegar a disponer de leyes que permitieran la predicción causal del actuar huma-

no. El positivismo de Comte y Mill estatuía así tres dogmas: 1) el monismo metodológico, la idea de la unidad del método científico sobre la diversidad de posibles objetos de la investigación; 2) el monismo histórico, un esquema unitario del progreso del saber humano, ya que todos los saberes tenían que llegar a su positivización; y 3) la reducción de ciencia a explicación causal.

En medio de la polémica entre positivistas y antipositivistas comienza a hablarse en Alemania de «ciencias del espíritu», expresión de proveniencia idealista acuñada para traducir precisamente la noción inglesa de *moral sciences* en la *Lógica* de Mill. Se vivió entonces el auge de la historia cuando, en rápida sucesión, aparecieron las obras de Droysen, Ranke, Savigny y Mommsen, famosas en el mundo de la época. A la historia se sumaba la continuidad de importantes tradiciones alemanas en filosofía, filología clásica, literatura y teología protestante. Todas estas disciplinas, según la comprensión que tenían de sí mismas, se ocupaban de creaciones del espíritu, cuya vida no está sujeta a las determinaciones causales del mundo físico; a tales creaciones sólo se accedía mediante la interpretación congenial. A los historiadores, se insistía, no les interesaban las leyes universales a partir de las cuales se pueda deducir la significación de lo real, sino los individuos y sus obras únicas e irrepetibles; así argumentaba la Escuela Histórica de Savigny, convencida de la incapacidad de las ciencias naturales, empíricas y exactas, y de la filosofía de la historia a la manera de Hegel, para abordar en profundidad campos como los de la sociedad, la cultura, la política, la ética, la religión, el arte, la historia —y la vida misma—. Había, pues, que justificar filosóficamente un saber científico especial en todos estos campos frente a las pretensiones totalitarias tanto del método matemático-causal como del panlogismo hegeliano. Empero, como la expresión misma «ciencias del espíritu» lo sugería, el camino paradójico de la fundamentación estaba fijado de antemano: había que mostrar que esas «ciencias» eran totalmente distintas de las ciencias naturales, siendo al mismo tiempo tan ciencias como éstas. Semejante fijación en el paradigma frente al cual se trata de ganar distancia siguió determinando y agobiando los intentos de justificación teórica de las ciencias humanas hasta hace muy poco. Toda delimitación radical de los dos tipos de ciencias tiende en principio a ignorar los muchos elementos que les son comunes, comenzando por la interpretación y la generalización.

El trabajo de los historiadores debía buena parte de su solvencia a la incorporación de los métodos hermenéuticos desarrollados por la filología. El mérito de Gustav Droysen, discípulo de Hegel y de Boeckh, consistió en articular metodológicamente y en fundamentar

teóricamente esa integración. Droysen sabía que el éxito de las ciencias naturales radicaba en la claridad que tenían en cuanto a su método; de ahí, pensaba él, que si el saber histórico elevado a ciencia oponía resistencia a la penetración del método físico-matemático, se vería obligado a desarrollar su propio método. Y puesto que la Historia es una ciencia de índole especial, las lecciones sobre *Histórica* se propusieron legitimar el sentido y los procedimientos propios de los estudios históricos, sintetizando los elementos comunes a todos los métodos que se empleaban en estos estudios y desarrollando una teoría que fijase no las leyes de la historia sino las leyes del investigar y del saber históricos. Anticipando a Dilthey, Droysen sostenía que lo que se necesitaba era un Kant que examinase críticamente no los materiales históricos, sino el comportamiento teórico y práctico ante la historia y en la historia.

Para facilitar semejante tarea, Droysen, inspirado por Kant, propone una fundamentación trascendental de los dos grandes tipos de ciencia a partir del hecho de que el hombre sintetiza la ingente y confusa cantidad de sus impresiones sensibles bajo categorías, de las cuales las dos más universales son las de espacio y tiempo. En el espacio y en la naturaleza predomina lo inmóvil, siempre igual, perceptible por los sentidos; en el tiempo y en la historia predomina lo móvil e incesante. El doble acceso al mundo está íntimamente relacionado con la «duplicidad del ser humano», que es espiritual y sensible a la vez, duplicidad que posibilita dos maneras de observar la realidad, dos clases de experiencia que encuentran su expresión justamente en las ciencias de la naturaleza y en las ciencias del espíritu (Droysen, 1983, 12). El método de las primeras consiste en encontrar leyes normativas para los fenómenos observados, en tanto que la esencia de la ciencia histórica consiste en «comprender investigando» (*ibid.*, 30). Éste es el enunciado central de la metodología de Droysen: en tanto que con el investigar se hace en él énfasis en el carácter empírico de la historia, el comprender, inspirado en la tradición hermenéutica de Schleiermacher, Wolf y Boeckh, cuida de la singularidad del conocimiento histórico.

Con la integración de histórica y hermenéutica, el concepto de comprender experimenta una notable ampliación, ya que para que sirva de fundamento del método de la investigación histórica, el comprender no puede concernir sólo a textos sino que, desbordando lo filológico, tiene que valer para todos los actos y artefactos humanos, para todo lo que el ser humano configura dejando su huella, para toda expresión que remita a actividad humana y así nos hable. Por ello, también las obras industriales, los puertos, las fortalezas, las ciu-

dades, las leyes y el Estado resultan comprensibles. «No hay nada que mueva al espíritu humano y que haya encontrado su expresión sensible que no pueda ser comprendido» (Droysen, 1983, 33). Comprender sigue significando lo que significó para Schleiermacher: remitir expresiones a lo que en ellas se quiso expresar. El comprender histórico es para Droysen «completamente el mismo con el que nos entendemos con quien nos habla»; para él la ciencia de la historia se despliega en la remisión a la potencia espiritual que se expresa en los testimonios y documentos históricos. Semejante comprender es no sólo «el conocer más perfecto que nos es humanamente posible» sino también «el acto más humano del ser humano, y todo quehacer verdaderamente humano se basa en la comprensión, busca comprensión y encuentra comprensión. El comprender es el lazo más estrecho entre los hombres y la base de todo ser moral» (*ibid.*, 34).

La posibilidad de comprender radica en la índole congenial de las expresiones de que se compone el material histórico. La condición de esa posibilidad la da el hecho de que la naturaleza sensorio-espiritual del ser humano exterioriza lo que le acaece interiormente en forma sensorialmente perceptible; la expresión percibida, al ser proyectada hacia la interioridad de quien percibe, despierta a la vez el mismo acaecer interno. «El grito de miedo hace que quien lo oye perciba el miedo del que grita» (*ibid.*, 30). Frente a los seres humanos y a sus expresiones y obras nos sentimos en esencial congeneridad y reciprocidad; esta semejanza esencial entre quien comprende y aquel a cuya actividad remite lo que comprende es el fundamento de la congenialidad de toda humana expresión y como tal la condición de posibilidad del comprender. Valga anotar que Droysen, para efectos de la reconstrucción de lo que se quiso expresar en toda expresión, recurre también a la circularidad del todo y la parte, y ve la expresión como lo singular que se comprende a partir del yo como totalidad de la que emerge, en tanto que esta totalidad se comprende a partir de las singularidades en que se expresa. Las reglas clásicas de la hermenéutica, como vamos viendo, pasan a determinar la reflexión historiográfica una vez que la historia resulta comprensible como un texto al que hay que reconstruir a partir de los restos del pasado y los fragmentos de tradición. Droysen, además, sigue muy de cerca a Schleiermacher en lo que se refiere al contrajuego de comparación y adivinación en el ejercicio del comprender. Por eso, a pesar de haber descrito de manera detallada la lógica de la comprensión y sus normas, él sostiene que por ser la comprensión el conocer más perfecto posible, el acto de comprender se realiza de manera súbita «como una intuición inmediata, como un acto creador, como una chispa de luz entre dos

cuerpos electróforos [...] sin que tengamos conciencia del mecanismo lógico que allí funciona» (*ibid.*, 34). Esto anticipa de alguna manera la referencia de Gadamer a la dialéctica socrática para mostrar que a la pregunta, a la experiencia hermenéutica, se llega de repente tal como a uno le llega una ocurrencia; las ocurrencias, sin embargo, no se improvisan por entero (Gadamer, 1977, 443).

Al final Kant vuelve a dar una mano para enfrentar el tema obligado de la totalidad, del ideal de la historia universal. El comprender histórico vale para los restos del pasado que han llegado hasta nosotros, a partir de los cuales tratamos de reconstruir el espíritu del pasado; de ahí que resulte insensata la idea de que el historiador tenga que ver con hechos objetivos que, según Droysen, no se dan en la realidad de su investigación. Lo que se logra en comprensión al cabo de la reconstrucción de lo sucedido, con base en el manejo crítico de las fuentes, es tan sólo nuestra interpretación y elaboración espiritual de ello. Si bien la historia sigue siendo una ciencia empírica que se apoya en testimonios, Droysen nos recuerda con Kant que para que haya ciencia es menester que a lo individual que aporta el trabajo empírico se añada algo universal y necesario, conocido no a través de los sentidos sino a través del entendimiento; lo que une los hechos individuales de la historia y les otorga su valor genérico e individual es «la continuidad progresiva del desarrollo moral humano [...] el pulso de la vida moral», y puesto que los individuos son momentos de la historia sólo cuando se elevan hasta esa vida moral y participan en ella, la historia es en esencia la comprensión de las potencias morales en desarrollo progresivo (Droysen, 1983, 36-40). Droysen tiene en mente una comprensión investigativa o indagante, no sólo para diferenciar el método de los estudios históricos de la recolección de datos a la manera positivista, sino también para dar a entender que la totalidad de la historia hacia la cual se orienta el comprender no es ni será jamás algo dado.

IV. LA CRÍTICA DE LA RAZÓN HISTÓRICA

A la reflexión metodológica de la segunda mitad del siglo XIX, aguijoneada por la problemática del historicismo, se impuso la tarea de suplir lo que Kant había descuidado, es decir, la elaboración de una «crítica de la razón histórica» para fundamentar la cientificidad de lo que los historiadores, ahora tan famosos, producían. La expresión apareció por primera vez como subtítulo de la *Introducción a las ciencias del espíritu* de Dilthey. La filosofía entendida como vuelta a Kant

se rehabilitaba como teoría del conocimiento; de ahí que el único camino libre para hacer teoría de la historia fuera el de la epistemología, la lógica y la metodología. Al giro epistemológico contribuyó también la evolución de las ciencias históricas mismas, ya que la Escuela Histórica, que tanto insistía en la cientificidad, cifraba su estatuto científico precisamente en el método. Y puesto que seguía pendiente el problema de unidad sistemática, la nueva filosofía de la historia en forma de «crítica de la razón histórica» se propuso buscar el fundamento de la singularidad, de la autonomía y de la unidad de la historia en el modo de conceptualizar lo histórico. Dilthey, desde sus comienzos, trató de fundamentar por vía crítica una ciencia empírica del espíritu y compartió con los neokantianos de Marburgo la convicción de la necesidad de una crítica de la facultad de conocer para esclarecer las condiciones de la experiencia posible. Pero a diferencia de éstos, interesados primariamente en el conocimiento científico-natural, buscó en Kant la legitimación epistemológica del trabajo de la Escuela Histórica. Sus infatigables y apasionadas investigaciones, sin embargo, no llegaron a un término para él satisfactorio. De ahí que se negara a darle a alguno de su libros el título de esa crítica y desistiera de la publicación del segundo volumen de su *Introducción a las ciencias del espíritu,* a pesar del ingente material de que llegó a disponer y de los muchos esbozos que hizo del volumen —publicados finalmente en 1982—. Dilthey se veía a sí mismo como el metodólogo de esa Escuela Histórica; reconociendo la gran contribución de Droysen al haberse valido de la hermenéutica para proponer una teoría de las ciencias históricas, no deja de reprocharle a él y a toda la Escuela no haber profundizado hasta encontrar la fundamentación filosófica de la estructura epistemológica general de esas ciencias, que es precisamente lo que él se proponía sacar adelante. En el prólogo al volumen publicado de la *Introducción a las ciencias del espíritu* Dilthey nos habla de la búsqueda de «fundamentos sólidos» y del «respaldo firme» que «presten seguridad» al entramado proposicional de las ciencias del espíritu (Dilthey, 1944-1948, I, 5-7). A pesar de proponerse liberar a éstas de la tutela del método científico natural que querían imponerles Comte, Mill y Buckle, el repetido hablar de cimientos sólidos muestra, ya de entrada, la fascinación que ejerció el paradigma cientificista en la reflexión de Dilthey.

Lo importante es que Dilthey critica a la razón no sólo en la medida en la que ella se ocupa de lo histórico sino también, y ante todo, porque ella misma es histórica; de ahí que su programa se entienda a sí mismo no como mera complementación del criticismo

kantiano, y sí más bien como un nuevo y radical comienzo que se sigue nutriendo, no obstante, de impulsos de la Ilustración. El otro punto de diferencia se advierte en el famoso reproche que Dilthey hace a Kant y a los empiristas de que sus teorías han explicado la experiencia y el conocimiento sólo con base en el representar:

> Por las venas del sujeto conocedor construido por Locke, Hume y Kant no circula sangre verdadera sino la delgada savia de la razón como mera actividad intelectual. Pero mi interés histórico y psicológico por el hombre entero me condujo a colocar a este hombre en la diversidad de todas sus fuerzas, a este ser que quiere, siente y representa también como fundamento de la explicación del conocimiento y de sus conceptos. El método del siguiente ensayo es, por lo tanto, éste: reintegro cada elemento del actual pensamiento abstracto, científico, a la entera naturaleza humana, tal como nos la muestran la experiencia, el estudio del lenguaje y el de la historia, y luego busco su conexión (*ibid.*, 6).

A las cuestiones que Dilthey va a plantear a la filosofía ya no puede responder un *a priori* cognoscitivo, sino la historia evolutiva del ser humano tomado en su integralidad.

Dilthey adelanta la exploración metodológica de las ciencias del espíritu en nombre del principio fenoménico, según el cual toda la realidad se encuentra bajo las condiciones de la conciencia, y está convencido de que sólo una reflexión psicológica está en condiciones de cimentar la objetividad del conocimiento de aquellas ciencias. Desde la monografía *Sobre el estudio de la historia de las ciencias del hombre, de la sociedad y del Estado,* de 1875, hasta el trabajo *Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica,* de 1894, Dilthey repite los intentos de alcanzar la fundamentación psicológica que se ha propuesto. Él coqueteaba entonces con una psicología que procediera comprensiva y no explicativamente. Psicología explicativa era para él la explicación puramente causal de la vida del alma en términos de la combinación de un número reducido de elementos simples; se trataba de una hipótesis constructiva, propia de las ciencias naturales, imposible de verificar de manera concluyente en el ámbito de la psicología. Contra semejante constructivismo explicativo introduce Dilthey la idea de una psicología comprensiva, inspirada en Brentano, que parte del contexto global de la vida tal como se da en la vivencia. En lugar de explicar los fenómenos anímicos reduciéndolos a protoelementos psíquicos o físicos, la psicología comprensiva busca describir la vida anímica en su contexto estructural original y así, entendiendo lo individual a partir del todo, comprenderla. «A la naturaleza la explicamos, a la vida anímica la comprendemos» (Dilthey, 1944-1948, VI, 197), reza el trajinado dictamen,

introducido ya por Droysen, que aún hoy sigue siendo el gran ideologema metodológico de las ciencias blandas, grises, o «tiza» de lo humano.

Una descripción pura de la vida anímica era para Dilthey perfectamente posible ya que, a diferencia de lo que sucede con los fenómenos externos, accedemos de manera directa y sin mediación de los sentidos a los fenómenos anímicos, tal como son en sí, en el vivenciar interior. En el directo percatarnos de esas vivencias interiores se nos da «de un modo directo y objetivo una estructura firme» y con ella gana la descripción en la psicología «un fundamento indubitable de valor universal» (Dilthey, 1944-1948, VI, 223); una psicología erigida sobre pilares semejantes puede muy bien asumir la función de paradigma metódico y convertirse «en el fundamento de las ciencias del espíritu como la matemática lo es de las ciencias de la naturaleza» (*ibid.*, 240-241). Lo insatisfactorio de una psicología vivencial con funciones de paradigma no escapó, sin embargo, a los críticos contemporáneos —ni a Dilthey mismo, años después—. Si una psicología puramente descriptiva dispone realmente de acceso directo, libre de construcciones, a la evidencia interior del contexto global anímico y si esta evidencia fuera dada, difícilmente habría tanto disenso en cuanto a los principios y en cuanto al método en la psicología. Dilthey, por lo demás, no logró establecer un vínculo plausible entre su psicología descriptiva y las diferentes ciencias del espíritu cuya fundamentación quiso alcanzar.

El punto de partida de la obra tardía está en los conceptos de «vivencia» y «comprender», empleados ya en 1895. En el papel central que entra a jugar el concepto de vivencia hay todavía fuertes reminiscencias de los «hechos de conciencia», los cuales siguen siendo «lo inmediatamente dado» y la base de la «conexión adquirida de la vida anímica» (Dilthey, 1944-1948, VI, 100), que abarca todas nuestras representaciones y valoraciones; no obstante, el principio fenoménico se ve ahora substituido por el principio vivencial: «todo lo que existe para nosotros sólo es como dado en el presente» (*ibid.*, 255). La noción de vivenciar es de importancia medular para Dilthey y su escogencia fue afortunada, por tratarse de un concepto capaz de asumir funciones muy diversas de mediación. En él el sujeto y el objeto están aún prácticamente indiferenciados, ya que cuando uno habla de lo que ha vivenciado se refiere tanto al objeto vivenciado como a la vivencia subjetiva. La delimitación de lo físico y lo psíquico tampoco es clara en el concepto, ya que sólo teniendo que ver con lo físico puede el ser humano vivenciar. Lo más notable, sin embargo, es que vivenciar abarca al querer, al sentir y al representar, y con ello

a la vida anímica en su totalidad. El vivenciar, además, siempre se inserta en un contexto vital que le hace comprensible. Comprender consiste aquí en interpretar las cualidades de la vivencia como cualidades de expresión; y puesto que en la comprensión de vivencias tanto quien comprende como aquello que se trata de comprender pertenecen al mismo contexto vital, la tríada «vivenciar, expresar, comprender» designa en verdad el proceso autointerpretativo de la vida. A la vida que se interpreta a sí misma Dilthey la llama espíritu, y las ciencias que siguen metódicamente ese proceso de auto-interpretación son las ciencias del espíritu.

El paso final se da al determinar Dilthey a la historia, siguiendo a Hegel, como espíritu objetivo en el sentido de conjunto de todas las objetivaciones de la vida que se interpreta a sí misma.

> Si abarcamos el conjunto de todas las aportaciones del comprender, veremos cómo surge en él la objetivación de la vida frente a la subjetividad de la vivencia. Junto a la vivencia, la visión de la objetividad de la vida, de su exteriorización en múltiples conexiones estructurales, se convierte en fundamento de las ciencias del espíritu (Dilthey, 1944-1948, VII, 170).

Semejante base vital filosófica de la «crítica de la razón histórica» resulta ser un piso poco firme para la teoría de las ciencias del espíritu, ya que estas mismas son objetivaciones de la vida y participan como tales en todas las transformaciones de la vida: la conciencia histórica está también inmersa en la corriente de la vida que se objetiva en la historia, y los «hechos» de la conciencia se transforman de continuo. ¿Serán entonces perspectivismo y relativismo, de nuevo, la última palabra? La filosofía de Dilthey termina enredada en las aporías historicistas.

Últimamente, autores como Riedel y Johach destacan el papel fundamentador de las ciencias históricas que Dilthey le otorga a la noción de reflexión sobre lo que uno hace (*Selbstbesinnung*), no sólo como principio que vuelve a unir el saber teórico con la claridad vital práctica, separados por la teoría de la ciencia y su correspondiente teoría del conocimiento, sino como respuesta a la inseguridad que ha resultado de la transformación de las formas de vida tradicionales a manos de la ciencia, la industria mundial y las máquinas, fuerzas productivas de nuestro tiempo. En la reflexión sobre las ciencias del espíritu Dilthey mezcla así conocimiento de la realidad social e histórica con contenidos normativos; de la profundización en el mundo de la historia espera él efectos moralizantes en la medida en que quien se acerca en comprensión a la historia participa de los logros del sujeto moral que está a la base del actuar histórico.

Mucho se ha discutido sobre el papel de la Hermenéutica en la obra de Dilthey. Es notable que el término «hermenéutica» no aparezca por parte alguna en los dos volumenes de la *Introducción a las ciencias del espíritu,* lo cual contrasta notablemente con la intensidad con la que el joven Dilthey se había ocupado tanto de la vida y obra de Schleiermacher como de la historia de la Hermenéutica, y con la importancia de la Hermenéutica en la obra tardía del filósofo, tal como lo dejan entrever los manuscritos publicados bajo el título de *El mundo histórico* en los que se apoya el prestigio de Dilthey como pensador hermenéutico (Grondin, 1991, 115).

En cuanto al papel de la hermenéutica en los fragmentos tardíos de Dilthey, la interpretación clásica de Misch y Bollnow sostiene que la Hermenéutica desplaza a la Psicología como fundamento metodológico de todas las ciencias del espíritu, a partir del momento en el que se comprueba la imposibilidad de un acceso puramente psicológico a la vida anímica o del espíritu, vida que sólo se abre en comprensión, es decir, hermenéuticamente, a partir de sus expresiones. Contra esta interpretación hay quienes, como Rodi, creen demostrar que la Psicología conserva su función fundamentadora a través de la obra de Dilthey; éste, al fin y al cabo, nunca afirmó que la Hermenéutica desplazara en su obra a la Psicología y además sería realmente exagerado asumir que el énfasis que se hace en una conferencia de 1905 sobre la tríada «vivenciar, expresar, comprender» convierta a la Hermenéutica en nueva disciplina metodológica básica. En los últimos trabajos hay referencias contradictorias que de todas maneras merecen atención: tal es el caso de los *Orígenes de la Hermenéutica,* publicado en 1900, que se apoya en los estudios sobre la historia de la hermenéutica protestante de 40 años atrás. El planteamiento general de la conferencia sobre los *Orígenes* tiene mucho de enfrentamiento con el relativismo histórico, ya que en ella Dilthey, de entrada, espera que la Hermenéutica como «doctrina de la interpretación» solucione la cuestión del «conocimiento científico de las personas individuales», que las «ciencias sistemáticas del espíritu» eleven la comprensión de lo singular a validez universal (Dilthey, 1944-1948, VII, 321) y que «frente a la irrupción constante de la arbitrariedad romántica y de la subjetividad escéptica» se fundamente «teóricamente la validez universal de la interpretación, sobre la que descansa toda la seguridad de la historia» (*ibid.,* 336). Todo esto se queda en mera declaración. Y en cuanto a que Dilthey quiera ver una Hermenéutica semejante como método de las ciencias del espíritu, hay que tomar en cuenta que a la Proposición 5 en el apéndice *Comprensión y Hermenéutica,* según la cual comprender «constituye el

método fundamental para todas las operaciones de las ciencias del espíritu», Dilthey contrapone la Proposición 6, que afirma rotundamente que

> el análisis epistemológico, lógico y metódico del comprender representa una de las tareas principales para la fundamentación de las ciencias del espíritu. Pero la significación de esta tarea resalta sobre todo cuando tomamos conciencia de las dificultades que supone la índole del comprender por lo que se refiere al desarrollo de una ciencia de validez universal (*ibid.*, 339).

A la luz de la conferencia de 1900, Dilthey sigue concibiendo la hermenéutica a la manera clásica preceptiva y espera que ésta, una vez «integrada en el conjunto de teoría del conocimiento, lógica y metodología», constituya «una parte capital de la fundamentación de las ciencias del espíritu», pero nunca encontró el camino para la imposible integración. Ello probablemente esté relacionado con el hecho de que Dilthey, en la última fase de su vida y de su obra, entreviera cada vez más la estrechez de su planteamiento epistemológico original, ya que, como Heidegger dirá en *Ser y Tiempo,* comprender mucho más que el proceder específico de las ciencias del espíritu es un rasgo fundamental de la existencia humana. En los últimos fragmentos de Dilthey hay anuncios de una filosofía universal de la vida histórica, que sus discípulos Misch y Bolnow trataron de continuar bajo el nombre de «filosofía hermenéutica». Se suele suponer, aunque los textos no lo hayan confirmado, que inspirado por su intercambio epistolar con el conde Yorck von Wartenburg, Dilthey hubiese desistido de sus ambiciones metodológicas. Más adecuado, quizá, sería hablar de la tensión que no pudo superar entre la esforzada búsqueda cientifista de sólidos cimientos para las ciencias del espíritu y sus atisbos en la historicidad inabolible de la vida humana, tensión que hizo irrealizable el proyecto metodológico. La filosofía hermenéutica del siglo XX, inspirada por Dilthey, reconocerá tal contratensionalidad, pondrá en primer plano la universalidad de la historicidad y planteará una visión de la experiencia humana que relativiza en su amplio espectro el alcance del método.

V. CODA

Hemos tratado de mostrar que en el entrecruzamiento de Romanticismo, idealismo e historicismo afloran aporías y carencias para enfrentar a las cuales se moviliza la reflexión hermenéutica, que hasta entonces llevaba una vida filosófica muy marginal. La historización

de la razón y el vacío de unidad en lo histórico generaron la coyuntura hermenéutica del siglo XIX, dentro de la cual la instrumentalización de la hermenéutica como método de las ciencias humanas, pese a sus graves consecuencias, no es el elemento central.

Especial importancia tiene sin duda la aparición de una filosofía hermenéutica con Schleiermacher, cuyos novedosos atisbos se apoyan en una aguda dialéctica que enriquece el giro trascendental de la reflexión sobre el comprender y lo hace afín del análisis de la experiencia hermenéutica en Gadamer. De la reflexión metodológica de Droysen destacamos la ampliación que experimenta la noción misma de comprender en nombre de la congenialidad universal de todo lo expresado por el hombre, ampliación que le abre camino a la promoción del comprender a alternativa metódica del monismo positivista a precio de la desfiguración de rasgos esenciales del fenómeno de la comprensión. La obra de Dilthey, finalmente, encarna todas las contradicciones que agitan el siglo XIX en el entrecruzamiento de los problemas en torno a ciencia, historia y comprensión como partes del conflicto no resuelto de modernidad e historia.

Es notable que todos los planteamientos hermenéuticos de los que nos hemos ocupado se conciban como transformaciones y complementos de la filosofía crítica de Kant, anticipando y compartiendo la vuelta a Kant preconizada a finales del siglo, ya que fue precisamente Kant de quien se distanciaron las corrientes que le dieron su impronta a la primera parte del siglo. En todos esos planteamientos, bueno es también destacarlo, alienta la presencia del finado Hegel.

BIBLIOGRAFÍA

Dilthey, W. (1944-1948), *Obras,* Fondo de Cultura Económica, México (vol. I, *Introducción a las ciencias del espíritu;* vol. VI, *Psicología y teoría del conocimiento;* vol. VII, *El mundo histórico*).

Droysen, J. (1983), *Histórica. Lecciones sobre la Enciclopedia y metodología de la historia,* Barcelona.

Gadamer, H.-G. (1974), «Hermeneutik», en J. Ritter (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie,* III, Verlag Schwabe and Co. Basel, 1974, pp. 600 ss.

Gadamer, H.-G. (1977), *Verdad y Método,* Salamanca.

Grondin, J. (1991), *Einführung in die philosophische Hermeneutik,* Darmstadt.

Schleiermacher, F. (1959), *Hermeneutik,* Heidelberg (ed. de H. Kimmerle).

Schleiermacher, F. (1986 [1811]), *Dialektik*, Hamburg.

Schleiermacher, F. (1993), *Hermeneutik und Kritik*, Frankfurt a. M (ed. de M. Frank).
Schnädelbach, H. (1983), *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Frankfurt a. M.
Vattimo, G. (1967), *Schleiermacher filosofo dell'interpretazione*, Milano.

FILOSOFÍA Y CIENCIAS DE LA NATURALEZA EN EL SIGLO XIX

Marcelo Leonardo Levinas

I. INTRODUCCIÓN

Toda vez que los filósofos discutieron el sentido del término *naturaleza* y las características de los fenómenos naturales, debieron atender al estado de la ciencia de su tiempo; por su parte, quienes protagonizaron el desarrollo científico han tenido que asumir, ellos mismos, alguna postura, más o menos explícita, ligada con cierta filosofía natural. También, y con frecuencia, ambas disposiciones se han visto deliberadamente superpuestas en un mismo pensador. Lo cierto es que, a lo largo del siglo XIX, los vínculos entre el pensamiento filosófico y el científico han sido variados e inestables, algo que se ha visto reflejado en los cambios padecidos por el propio término *filosofía natural,* característico hacia principios de siglo y con escasa vigencia hacia su final. En lo que nos ocupa, haremos un relevamiento de las ideas sustentadas por aquellos pensadores que entendemos representativos de las principales tendencias en el desarrollo de las ciencias de la naturaleza en el período, intentando determinar su impacto en la filosofía y estableciendo, simultáneamente, de qué manera las cuestiones filosóficas han logrado insertarse e influir en la actividad científica. No ofreceremos una exposición estrictamente cronológica; más bien encadenaremos los temas con la intención de ofrecer un panorama general de las más importantes cuestiones abordadas. Consideraremos cómo algunas teorías lograron por sí mismas inaugurar nuevas ramas de la ciencia, y cómo muchas disciplinas alcanzaron a vincularse entre sí como parte de un programa tendente a in-

tegrar, en una visión coherente, la totalidad de la realidad natural. Tendremos en cuenta que no siempre algunas ideas fundamentales fueron representativas en el momento de ser propuestas —y menos aún lograron imponerse—, y cómo su reconocimiento y aceptación resultaron más bien tardíos. También es llamativa la manera en que algunas controversias importantes resultaron abandonadas, transformándose en cuestiones irrelevantes, para después ser retomadas en un nuevo marco, donde soluciones oportunamente propuestas fueron recuperadas intactas o modificadas a veces de manera drástica. Debido a las características de las cuestiones que aquí exhibiremos y a la forma en que serán tratadas, nuestra exposición ha de adquirir un cierto matiz internalista. Lamentablemente habremos de dejar de lado, por ejemplo, los intentos por explicar —o al menos discutir— qué factores sociales pudieron haber presionado en favor del desarrollo o del abandono de tal o cual teoría, cuáles fueron las razones para que las atenciones específicas se orientasen a determinar aquellas cuestiones que se tornaron relevantes o cuál fue el carácter de la compleja relación entre el conocimiento teórico y las aplicaciones prácticas. A pesar de ello, al menos señalemos aquí, y a modo de breve comentario introductorio, que la *Revolución industrial,* iniciada en el siglo anterior al que nos ocupa, no fue producida —y menos aun en sus primeras fases— por algún tipo de avance científico, y que hasta finales del siglo XIX las innovaciones tecnológicas casi nunca provinieron de hombres o instituciones ligadas a la ciencia. Por eso la maquinaria del siglo XIX fue más bien el resultado de la combinación de viejos principios que de aplicaciones de nuevas leyes. No fue sino hacia finales de siglo cuando las industrias conformadas y desarrolladas dentro de un marco científico y con un temperamento acorde —como la química y la eléctrica— comenzaron a tomar forma, y fue en particular la electricidad la primera rama de una ciencia que finalmente logró crear una industria verdaderamente independiente de la tradición (Bernal, 1986; Kuhn, 1989).

II. LA ACTIVIDAD DEL CIENTÍFICO NATURAL

En una reunión celebrada en la British Association for the Advancement of Science en Cambridge, en 1833, W. Whewell propuso describir a los presentes con el término *scientist* («cientista» o más bien «científico»), muy relacionado con *science* (ciencia), y como una analogía con *artist* (artista), vinculado con *art* (arte). El nombre empleado hasta entonces era el de *filósofo natural,* reivindicado para sí,

por ejemplo, por el gran físico inglés M. Faraday, quien se opuso al mote de científico manifestando el desagrado por su significado, restrictivo para alguien como él que pretendía alcanzar una visión global del mundo además de intentar contribuir al estudio de la electricidad y el magnetismo.

Desde la perspectiva positivista, las ciencias de la naturaleza —básicamente la física, la química y la biología— fueron entendidas como conocimientos basados en la experimentación y en la observación sistemática de un mundo material, exterior y neutro, que irrumpieron en escena a mediados del siglo XIX. Probablemente fue a partir de la publicación en 1843 del *System of Logic* de J. S. Mill cuando se afianzó la idea de identificar a la ciencia con un conocimiento basado en el experimento, actividad contrapuesta a aquella regida por meros razonamientos *a priori*. Hasta entonces, hacer ciencia no había implicado, necesariamente, lo experimental (Bynum *et al.*, 1986, 102). Sin embargo, este tipo de separación entre el estudio filosófico, básicamente teórico, y el científico, no fue siempre aceptado, o al menos ha sido relativizado toda vez que se admitieran ciertos vínculos fuertes en por lo menos dos aspectos: en la pertinencia de una compatibilidad de intereses en lo que hace a los fundamentos y a los métodos de estudio de la realidad, y en el hecho de que las cuestiones planteadas por los saberes científicos siempre han suscitado problemas filosóficos. Lo que no cabe duda, en todo caso, es que en el siglo XIX la conformación de agrupaciones profesionales dedicadas a un trabajo intelectual específico vinculado al conocimiento de la naturaleza le confirió al hombre de ciencia un nuevo *status* social que se vio reflejado por las universidades cuando éstas comenzaron a otorgar títulos acreditativos del ejercicio de las distintas profesiones científicas.

III. FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA EN EL IDEALISMO ALEMÁN

En comparación con el desarrollo de la ciencia de las últimas décadas del siglo XVIII, y luego de la caída de Napoleón y el triunfo de la Restauración, la investigación científica cedió sobre todo a partir de la grave crisis de la tercera década del siglo XIX —Napoleón mismo había tomado a su cargo la administración de la ciencia y frecuentó asiduamente la *Académie;* fue el primer gobernante, y casi el único en un siglo, con educación científica—. En parte la excepción fue Alemania, donde prosperó un particular nacionalismo; el romanticismo y su *Naturphilosophie* fueron arquetípicos. En su filosofía de la naturaleza F. W. Schelling (1775-1854) manifestaba su deseo de alcan-

zar una explicación «física» del idealismo y veía en los trabajos de Faraday sobre el electromagnetismo una naturaleza animada por potencias vitales no mecánicas y la justificación de la idea de una unidad última de las fuerzas. Por su lado, G. W. Hegel, en su *Filosofía de la Naturaleza* de 1817, contenida en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas,* sostenía que la idea en su alteridad, la idea como su ser-otro, la negación de sí misma, constituía, en su exterioridad, la determinación en la cual ella era como naturaleza (Hegel, 1977, § 247). Hegel afirmaba que lo que por entonces se dio en llamar «física» en otro tiempo se llamó «filosofía de la naturaleza», y que si bien su proceso de nacimiento y de preparación tuvo como condición la física empírica, ello no se constituyó en su fundamento, ya que el fundamento de la ciencia era la *necesidad* del concepto (§ 246). La naturaleza, en tanto concepto, se manifestaba en una serie de grados o niveles donde cada uno brotaba del precedente, lo contenía y lo absorbía. Lo que conducía de un nivel a otro era aquella necesidad: más que natural, lógica y dialéctica. La división de la idea como naturaleza (§ 249) reproducía lo que Hegel ya había presentado en su *Ciencia de la Lógica* de 1816, donde ofreció tres niveles de existencia correspondientes a dos momentos de la objetividad: el *mecanismo* y el *quimismo,* y un tercer momento correspondiente a la *vida.* En este esquema las formas no se originaban unas de las otras; las plantas no habían evolucionado hacia los animales ni los invertebrados hacia los vertebrados. Lo que se desprendía era que las formas orgánicas encontradas en los estratos geológicos primitivos jamás habían vivido y constituían algo así como pinturas o esculturas, anticipaciones de formas orgánicas producidas por fuerzas inorgánicas, con lo que se contradecía lo que al respecto habría de interpretar la paleontología. En su esquema dialéctico de la idea Hegel llegó a identificar el magnetismo como la representación de un silogismo y el proceso químico como un silogismo que requería tres agentes (por ejemplo: para que un ácido ataque el metal, requiere agua). Hegel llegó a mofarse de la célebre teoría de la luz de Newton, criticó sus experimentos y fustigó algunas de sus demostraciones matemáticas. Esta actitud en el análisis de los contenidos de la ciencia era frecuente en la filosofía naturalista alemana de principios de siglo, en la que una mente universal como la de Goethe podía opinar acerca de la morfología vegetal o discutir una teoría del color, habiendo presentado, también él, su propia refutación a la teoría de la luz de Newton en un texto llamado *Farbenlehre* (*La ciencia de los colores*) que data de 1810, tarea que hoy sería difícilmente aceptada en alguien que, básicamente, fue considerado un poeta. Este afán de opinar en términos científicos fue

posible, quizás, en razón de la falta de división de competencias que, según ya señalamos, fue delimitándose en el curso del siglo.

IV. LOS AVATARES DE LA MECÁNICA NEWTONIANA

La determinación de las causas de los movimientos celestes, basada en la mecánica de Newton, convirtió a la astronomía en mecánica celeste, y ésta había mostrado importantes inestabilidades en el sistema solar. Para Newton, Dios era el perfecto relojero que periódicamente ajustaba los sistemas mecánicos que él mismo había creado para que mantuvieran sus movimientos; para Leibniz, en cambio, Dios era sabático, ya que si su obra había sido perfecta, entonces lo único que debía hacer era descansar de ella (Leibniz, 1980; Koyré, 1986, cap. IX). Hacia finales del siglo XVIII la mecánica analítica avanzó considerablemente en su formulación, sobre todo gracias a la obra del astrónomo francoitaliano J. L. Lagrange. Éste, a partir de una función especial llamada *lagrangiana,* que expresaba la diferencia entre la energía cinética y la potencial, logró derivar las leyes de Newton sin necesidad de conectar los movimientos de las partículas y las fuerzas aplicadas. Por su parte, el matemático y físico francés P. de Laplace, en su *Tratado de mecánica celeste* de principios de siglo, logró explicar algunas de las principales anomalías de la cosmología newtoniana tal como se lo expresara a Napoleón: sin necesidad de recurrir a «la hipótesis de Dios». En 1814 Laplace publicó su *Ensayo filosófico sobre las probabilidades* en cuyo célebre prefacio logró consumar la culminación de la visión determinista de la mecánica newtoniana, indicando que si se conociesen todas las fuerzas que animaban a la naturaleza y el estado de todas las cosas, todo el futuro podría predecirse de manera exacta. En cambio el hombre, claro está, debido principalmente al conocimiento parcial de las condiciones de los movimientos, estaba obligado a recurrir a la probabilidad.

En 1833 el matemático irlandés W. Hamilton halló nuevas formas variacionales empleando la función lagrangiana. Supuso un principio de mínima acción en el que el movimiento de un sistema entre dos instantes era tal, que una función llamada *acción* (la integral de la lagrangiana en el tiempo) debía ser una extremal con respecto a las trayectorias. Hamilton también introdujo una función, llamada *hamiltoniana,* que vinculaba el impulso y la posición de las partículas. Su engorroso esquema fue simplificado por el matemático alemán K. Jacobi en 1837. La elegante resolución de los problemas mecáni-

cos requería, no obstante, de condiciones ideales, además de determinadas simetrías y de la posibilidad de establecer y describir formalmente los denominados *grados de libertad* de los sistemas bajo estudio. En particular, resultó imposible resolver de manera exacta el llamado «problema de los tres cuerpos», esto es, el movimiento de tres o más cuerpos aislados en el espacio pero interactuando entre sí.

La astronomía ofreció una corroboración en favor de las enormes dimensiones que debía adjudicarse al universo, el cual, de acuerdo con la cosmología newtoniana, debía ser infinito. Esta cuestión había sido exhaustivamente tratada por la filosofía desde antiguo. Lo cierto es que, a causa del cambio de posición anual de la Tierra debido a su movimiento orbital respecto del Sol, la distribución aparente de las estrellas sobre la bóveda celeste debía modificarse al cabo de seis meses: la llamada *paralaje*. La falta de observación de este fenómeno, imprescindible en cualquier esquema heliocéntrico, constituyó el argumento fundamental de ataque a la idea de la traslación terrestre. Fue invocado en contra del pitagórico Aristarco en el siglo III a.C., y casi veinte siglos después contra Copérnico por sus detractores. Así como el sistema de Aristarco resultó absolutamente rechazado, el de Copérnico, en cambio, logró en líneas generales imponerse, a pesar de que ambos presentaban la misma dificultad. Copérnico, en su momento, al igual que Aristarco en el suyo, invocó algo imposible de demostrar: que el universo era mucho más grande de lo que se suponía. Esto ha sido considerado un importante ejemplo de hipótesis *ad hoc,* introducida deliberadamente con vistas a salvar otra hipótesis, en este caso la del movimiento anual de la Tierra. La profunda anomalía fue por fin resuelta en 1838, cuando el alemán F. Bessel calculó la paralaje de la estrella 61 de la constelación del Cisne, ratificando la inmensa distancia a la que se situaban las estrellas más lejanas y, en consecuencia, las enormes dimensiones que debía tener el universo.

En otro orden de cosas, en 1846 el astrónomo francés U. Le Verrier y el inglés J. Adams, de manera independiente, predijeron la existencia de un planeta desconocido cuya presencia podía explicar ciertas anomalías registradas en la órbita de Urano, primer planeta no visible a ojo desnudo y descubierto en 1781. Cuando en Berlín Galle apuntó su telescopio hacia la región donde debía ubicarse el planeta, inmediatamente descubrió una «estrella errante». Se trataba de Neptuno. Esto significó un espectacular triunfo de la mecánica celeste basada en los *Principia* de Newton como teoría predictiva. Sin embargo, no aconteció lo mismo con las anomalías propias de la órbita de Mercurio, fenómeno que la teoría newtoniana jamás alcanzó a

explicar de manera completa, así como tampoco logró explicar la llamada *paradoja de Olbers* enunciada en 1826 —análoga a la de J. P. de Cheseaux de 1744—, basada en la más antigua de las observaciones astronómicas: ¿por qué la noche es negra? Y es que la oscuridad de la noche resultaba incompatible con un universo infinito cuyas estrellas debían hallarse uniformemente distribuidas: la Tierra debía recibir la misma e infinita luz de todas las direcciones del cielo, lo que claramente no acontecía. Olbers, como en su momento Cheseaux, postularon la existencia de un medio interestelar absorbente de la luz, a pesar de que ello no resultaba admisible teniendo en cuenta las características de la emisión de radiación y ciertos fenómenos termodinámicos (Weinberg, 1972, 611).

Todas estas cuestiones fundamentales fueron asiduamente discutidas desde la filosofía, ya que, además de la importancia del contenido, se veían involucrados los conflictos referidos a qué supuestos admitir en las teorías cosmológicas, problemas en la corroboración y la predicción, el carácter de las anomalías y las razones que operaban en la aceptación o el rechazo de las hipótesis, todo ello ligado a la discusión acerca de si existía o no un método para la ciencia que fuese verdaderamente riguroso.

V. LOS ESFUERZOS POR DETERMINAR LA NATURALEZA MATERIAL

El antiguo tema de la estructura de la materia se resolvió en el siglo XIX en favor de la discontinuidad y el atomismo. La tendencia en la filosofía antigua fue considerar la materia como un continuo. No así para los atomistas, para quienes los *átomos,* si bien eran continuos, resultaban indivisibles, y debido a la existencia del vacío lograban desplazarse, chocar y combinarse. Con el fin de explicar la distinta composición de las cosas, era necesario diferenciarlos: los átomos de distinta clase se distinguían entre sí, básicamente, a partir de su forma. El inconveniente era explicar la existencia de formas en entidades indivisibles, ya que toda forma requiere de extensión e implica partes. El átomo debía consistir, entonces, en una suerte de límite a partir del cual resultase imposible cualquier ulterior división de la materia.

También en la *alquimia* —actividad muy antigua y diversa— encontramos un estímulo importante por establecer en qué consiste la estructura íntima de la materia, en este caso como producto de la necesidad de lograr un control de las leyes de combinación y modifica-

ción de las substancias. La alquimia fue perdiendo vigencia paralelamente al surgimiento de la química. En el siglo XVII los experimentos de Torricelli, Pascal y Boyle reactualizaron el problema del vacío al interpretar que existían formas de obtenerlo, lo que no impedía sostener, como lo hicieran Descartes y Bruno, que el espacio (vacío) en realidad estaba completamente ocupado por materia.

La mayoría de los cuerpos naturales, como los compuestos de madera, mostraban que al ser quemados disminuían de peso, y ello podía ser explicado por la acción del *flogisto,* una substancia liberada en la combustión e introducida en la química a principios del siglo XVIII. Con el empleo de balanzas cada vez más precisas y con la posibilidad de retener los productos gaseosos de las reacciones, los químicos descubrieron que, en muchos casos, el calentamiento iba acompañado por un aumento del peso. Claramente, no siempre se consideró el peso una medida de la cantidad de materia; por ejemplo, para Demócrito o para Descartes, directamente, no existía como propiedad intrínseca. En la física cartesiana la teoría de los torbellinos, estrechamente vinculada a la continuidad de la materia, explicaba el fenómeno de la gravidez y la caída, sin necesidad de apelar a una acción a distancia. En la teoría gravitatoria de Newton, en cambio, el peso se relacionaba con la masa inercial e implicaba una interacción a distancia entre los cuerpos. En rigor de verdad, la noción de peso no necesariamente se oponía a la del flogisto, y cuando se detectaba su aumento después de una combustión, ello podía atribuirse a una suerte de peso negativo del flogisto o considerar que, al salir de un cuerpo caliente, era reemplazado por partículas de fuego o por alguna otra substancia. Esta solución también fue considerada un típico ejemplo de hipótesis *ad hoc.* Por su parte, la dilatación de los cuerpos (el aumento de su volumen al aumentar su temperatura) no implicaba una variación en el peso. ¿Qué propiedad era la que debía definir la cantidad de materia? Este problema fue el que esencialmente presionó, en el siglo XIX, para que se estableciese un nuevo modelo material. Por eso, la cuestión acerca de si el aumento en la cantidad de materia era compatible o no con un aumento del peso y de volumen ante transformaciones, resultó un problema fundamental que debió ser abordado en términos especulativos, tomando partido por alguna teoría que dependiese de manera decisiva de una original interpretación de nuevas y viejas experiencias (Levinas, 1998, II). La teoría del flogisto había sido paulatinamente reemplazada por la del *oxígeno,* y ello desde finales del siglo XVIII, ya que ésta era capaz de atribuir el aumento de peso después de la combustión a un aumento en la cantidad de materia ligada a reacciones químicas en las que in-

tervenía el oxígeno del medio. En toda reacción química la masa se conservaba.

Otra teoría hablaba del *calórico:* substancia material que podía desplazarse de un lugar a otro y que, por penetración, calentaba los cuerpos. El francés S. Carnot publicó en 1809 un trabajo con el sugerente título de *Reflexiones sobre la potencia motriz del fuego y sobre las máquinas adecuadas para desarrollar esa potencia,* donde, atendiendo a los problemas técnicos de su tiempo, analizaba la noción de *ciclo cerrado de transformaciones* en una máquina ideal, afirmando la reversibilidad de los procesos y apoyándose, fundamentalmente, en la física del calórico:

> El calórico, desarrollado en el fogón [de la máquina de vapor], atraviesa las paredes de la caldera, da lugar a la formación de vapor, al que de alguna manera se incorpora [...] el agua fría se apodera del calórico [...] se calienta por medio del vapor como si hubiese estado situada directamente en el fuego (Carnot, 1987, 40).

O sea, el *calor* entendido como substancia. La obra de Carnot se hallaba despojada de todo formalismo matemático y fue considerada un tratado de filosofía natural descriptiva. Fue retomada a mediados de siglo por Lord Kelvin y Clausius, quienes la consideraron un aporte fundamental a la termodinámica que ellos mismos contribuyeron a edificar, pero en un marco en donde el calor, entendido como substancia material, fue trabajosamente reemplazado por la idea de que representaba una forma de energía. Esta discusión involucraba definir qué propiedades eran inalterables y cuáles podían transformarse. Por eso, y al respecto, resulta importante recordar la diferencia existente entre las cuatro «raíces» (*rizomata*) inmutables de Empédocles (el fuego asociado a la sequedad y el calor, el aire a la humedad y el calor, el agua a la humedad y frialdad, y la tierra a la sequedad y frialdad), y los «elementos» (*estoicheion*) mudables en Aristóteles, ya que ellos podían transformarse unos en otros (cuando el agua se evaporaba se transformaba en aire, lo que para Aristóteles implicaba un pasaje de lo frío a lo caliente conservando lo húmedo). El problema involucraba el carácter de lo que en la filosofía dio en llamarse cualidades *primarias* (propias e inseparables de los cuerpos, generalmente entendidas como reales u objetivas, como por ejemplo en Galileo o en Hobbes) y las *secundarias* (que «producían» sensaciones a causa de la acción de las primarias, entendidas como subjetivas).

El químico inglés J. Dalton, quien llegó al atomismo químico a partir de la meteorología, sostenía que el aire atmosférico era una mezcla de gases y no una combinación química; éstas se llevaban

a cabo átomo a átomo. En 1805 enunció su hipótesis atómica: los átomos constituían las unidades mínimas de combinación y no los últimos constituyentes de la materia como para los atomistas griegos; los diferentes tipos de átomos debían distinguirse entre sí por una propiedad cuantitativa: el peso. Mientras que Dalton pensaba que un volumen dado de cualquier gas contenía siempre el mismo número de átomos, el físico italiano A. Avogadro, en cambio, supuso, en 1811, que volúmenes iguales de gases diferentes, en iguales condiciones de presión y temperatura, contenían el mismo número de átomos compuestos o *moléculas*, estableciendo, además, que a algunos elementos les correspondían moléculas biatómicas y a otras monoatómicas. Cada elemento químico se determinaba por un número: el *peso atómico*. En 1869 el químico ruso D. Mendeleiev estableció en una Tabla Periódica de los Elementos una sucesión de los elementos de acuerdo con el orden creciente de sus pesos atómicos —hoy de sus *números atómicos*— logrando clasificarlos por columnas de acuerdo con sus propiedades. A partir de los casilleros que quedaron vacíos fue posible predecir la existencia de elementos todavía desconocidos que con el correr de los años fueron descubiertos. El desarrollo de la espectroscopía (véase epígrafe XI) y hacia finales de siglo el descubrimiento de la radiactividad (A. Becquerel, francés, 1896), los rayos X (W. Röntgen, alemán, 1897) y el electrón (J. Thomson, inglés, 1897), contribuyeron a defender la hipótesis de que el átomo poseía una estructura fina, o sea compuesta, lo que permitió determinar la naturaleza de los enlaces químicos. Como veremos también en el epígrafe XI, la aceptación de que la materia era discreta poseería una contrapartida en otra noción, la de campo, referida a una entidad continua considerada el «medio» idóneo para explicar las interacciones a distancia, en particular la atracción gravitatoria asociada a la masa de las partículas que constituyen las cosas.

VI. LA NOCIÓN DE CAMBIO Y LA ALTERABILIDAD DE LA NATURALEZA

En el siglo XIX uno de los problemas fundamentales de la filosofía y las ciencias de la naturaleza estuvo referido a la posibilidad de determinar si el mundo natural era básicamente inalterable o si se hallaba en continua transformación —y, en este caso, de qué manera se operaban sus cambios y cómo se los podría registrar—. Para introducir este problema creemos conveniente analizar la transformación sufrida por el concepto *revolución*. Originariamente se lo en-

tendió como ciclo, como el retorno a un punto, como flujo y reflujo. En particular, recordemos el título del libro de Copérnico de 1543: *Las revoluciones de las esferas celestes,* en el que se describían los movimientos periódicos de rotación de los planetas, inexorablemente cíclicos, en un sistema astronómico que tenía al Sol como centro. Sin embargo, a principios del siglo XIX el término «revolución» poseía una acepción diferente, vinculada al sentido de la Revolución francesa, esto es, a un cambio brusco en una dirección determinada, a la instauración de un nuevo orden y a la creación de un sistema social y político que incluía la imposición de nuevas ideas sugiriendo un sentido de irreversibilidad. Para muchos pensadores la Revolución implicó progreso y denotó las formas específicas a partir de las cuales las sociedades avanzaban. Esta idea fue trasladada al análisis de la ciencia y a la técnica —luego se habló, por ejemplo, de la Revolución industrial—. Fue en consecuencia en el siglo XIX cuando se admitió la posibilidad de que las revoluciones científicas existiesen y que, a diferencia de sus pares sociales, pudiesen prolongarse en el tiempo. La idea de determinar qué aportes a la ciencia eran revolucionarios o qué teorías revolucionaban el conocimiento adquirió particular interés. Ello implicaba tomar partido por alguna posición filosófica referida al carácter del conocimiento científico; ¿éste era acumulativo o avanzaba a partir de rupturas? Muchos científicos concibieron la ciencia como una búsqueda permanente e interminable, actitud que se podría representar con una metáfora matemática: la verdad situada en una asíntota a la que la ciencia se acerca cada vez más sin jamás alcanzarla. El acercamiento podía hacerse por saltos, pero también resultó algo frecuente llevarlo a cabo de forma gradual. Algunos, sin embargo, encontraron que sus respectivas disciplinas habían culminado o estaban a punto de hacerlo. Lo cierto es que en el siglo XIX encontramos dos tendencias bien marcadas: en los primeros setenta y cinco años dominó un sentido de revolución científica compatible con la sucesión de revoluciones políticas europeas; esta tendencia, empero, cambió en el último cuarto de siglo favoreciendo la admisión de un gradualismo en el desarrollo de las ciencias e, incluso, la negación de la existencia de cualquier tipo de revolución (Cohen, 1989, 245-246).

En la geología encontramos un notable ejemplo de las conexiones entre el cambio natural y el cambio disciplinar. En 1812 el naturalista francés G. Cuvier sostenía que las alteraciones sucesivas en la corteza terrestre eran catastróficas y violentas e implicaban la extinción completa de especies animales y vegetales conocidas a partir de sus fósiles. El mismo Cuvier elaboraría en 1827 un estudio acerca

de los vínculos entre la Revolución francesa y los contenidos de la ciencia. Contraponiéndose a esto, una teoría posterior elaborada por el británico C. Lyell provocaría lo que para algunos constituyó una verdadera revolución en la geología —al menos en opinión de Darwin—, pues Lyell se negó a admitir que los cambios geológicos fuesen bruscos al modo de los cataclismos de Cuvier, suponiendo que eran permanentes y suaves, análogos a los que de manera imperceptible se estarían produciendo en su momento. En otras palabras, las causas de los cambios eran siempre las mismas y su acción muy lenta, de ahí el nombre que recibió la teoría: *uniformismo*. En todo caso, se trató de una revolución en el pensamiento que, paradójicamente, apuntó a establecer lo contrario: los cambios naturales eran imperceptibles, sobre todo suaves y permanentes, sin acciones violentas... El primer tomo de los *Principios de geología* de Lyell data de 1830 y la obra tuvo gran influencia sobre Darwin, a quien el propio Lyell defendió después. Su teoría tuvo repercusión en una cuestión fundamental: la datación de la edad de la Tierra, lo que también provocó una profunda discusión acerca del origen del hombre. Si tenemos en cuenta que a comienzos del siglo XIX los europeos desconocían las regiones interiores de los continentes exceptuando el suyo, además de las regiones polares y los pasos del Noroeste y el Nordeste, una actividad fundamental de la geología consistió, entonces, en revelar e interpretar las características de la estructura terrestre. El problema referido a la historia de la Tierra, y en particular a su antigüedad, comportaba una caracterización filosófica acerca de lo que se debía entender como originario, una discusión acerca de si había existido un inicio de la realidad natural y en tal caso cuándo se habría producido. Pensadores del siglo anterior ya habían adelantado una edad avanzada de la Tierra, mucho mayor que la propuesta por el teólogo, cronólogo y obispo J. Ussher en siglo XVII —quien había establecido su creación el 3 de octubre del año 4004 a.C., lunes, a las 9 de la mañana—, fecha admitida, entre otros, por Newton. En 1749, en Francia, el conde de Buffon, filósofo y naturalista, estimó la edad de la Tierra en unos 70 000 años, mientras que en 1775 I. Kant, en su *Cosmogonía,* habló de centenares de millones de años, a pesar de que en su *Crítica de la razón pura* de 1787 criticó, en términos filosóficos, la posibilidad de establecer en el ámbito del conocimiento si el cosmos tenía o no un inicio en el tiempo. Ambos, Buffon y Kant, presuponían que el universo había sufrido modificaciones y por lo tanto ciertas formas de evolución. La datación de Lyell resultó ser mucho mayor, prácticamente infinita. Sin embargo, a partir de 1880 fue rechazada en favor de la sugerida por Lord Kelvin y apoyada, en

general, por la comunidad de físicos, quienes, basándose en cuestiones termodinámicas vinculadas al calor interno de la Tierra y a su velocidad de enfriamiento, supusieron que no debía tener más de 40 000 años. En rigor, Kelvin había hecho sus cálculos previendo que no serían válidos si «en el gran almacén de la creación» existían otras fuentes desconocidas. El posterior descubrimiento de la emisión radioactiva del planeta mostró que, en efecto, la Tierra disponía de fuentes internas de calor, lo que rehabilitó la idea de Lyell. Hoy se supone que la Tierra posee una antigüedad del orden de los 4 500 millones de años.

VII. LO BIOLÓGICO: ÁMBITO PARA LA IDENTIFICACIÓN DEL CAMBIO NATURAL

A comienzos de siglo resurgieron las investigaciones con el microscopio, especialmente en Alemania, lo que debemos asociar al interés de la *Naturphilosophie* por el estudio de animales y plantas, y las taxonomías. Así, el biólogo y filósofo L. Oken, entre 1909-1910, especuló con la idea de unidades vivas individuales. En 1665 R. Hooke empleó el término «célula» para referirse a las celdillas observadas al microscopio en el corcho, comparables a las celdas de un monasterio. La noción de *célula* entre los naturalistas, tuvo primero esta connotación de cavidad, pero luego asumió un significado más propio del actual vinculado con una unidad de vida. En 1838 el alemán M. Schleiden, inspirándose en la teoría del conocimiento de Kant, expuso la idea de que sólo se podía comprender la estructura de las plantas a partir de su desarrollo y asumió que las células vegetales se producían en el interior de células preexistentes. Un año después otro biólogo alemán, T. Schwann, basándose en los aspectos de la obra de Schleiden, avanzó en la determinación de las características celulares de los animales intentando evitar la participación de toda fuerza vital en su desarrollo.

Existían antecedentes de ideas evolucionistas anteriores al siglo XIX, algunas de las cuales podríamos rastrearlas, incluso, en los filósofos presocráticos. El propio Goethe, al concebir el universo como un gran organismo, consideró la naturaleza como el producto de un plan arquetípico o «idea», reconociendo evoluciones naturales en las plantas, los animales y el hombre, en sucesión cerrada. Sus especulaciones fueron rechazadas, sobre todo, porque se oponían a las de Cuvier, quien a propósito del problema de las especies encontradas en los restos fósiles y en consonancia con su doctrina de los cataclismos, pro-

ponía catástrofes destructivas de la vida seguidas de formas vivientes nuevas, recientemente creadas. Lyell, al respecto, debió de sostener ideas distintas. Defendía que entre las especies se daba una suerte de lucha por la supervivencia y que los restos fósiles se referían a una realidad desaparecida a causa de esa lucha. Fue precisamente Lyell quien, en 1832, empleó el concepto de *evolución* en el sentido de modificación orgánica, y lo hizo con el fin de discutir el evolucionismo de J. B. Lamarck, quien en realidad había empleado el término *transformismo*. El propio Darwin usó muy pocas veces el término *evolución*, prefiriendo el de *descendencia con modificación*. Darwin sustituyó la lucha entre especies de Lyell por la lucha entre individuos de una misma especie atendiendo al hecho de que cualquier par de individuos difería entre sí en algunos aspectos insignificantes que a la larga acabarían imponiéndose. Estos cambios evolutivos, a diferencia de lo que suponía Lamarck, no eran el resultado de alguna forma de impulso interno de los organismos por perfeccionarse, sino el de una *selección natural*, noción propuesta en el *Origen de las especies* de 1859 y contraria al teleologismo. Dicha noción indica la producción, en cada generación, de cierta *variabilidad;* a su vez, los descendientes con mayor probabilidad de sobrevivir, y por lo tanto de reproducirse, resultan aquellos que presentan la combinación de caracteres más idóneos para hacer frente al ambiente o a los cambios operados en él, lo que implica un enfoque de tipo poblacional muy ligado al que introdujo el economista político inglés T. Malthus. Ningún carácter adquirido en el transcurso de la vida era transmitido, como resultaba en Lamarck; se nacía con ciertas características y con la tendencia a transmitirlas. La noción de «selección natural» se hallaba inspirada en la selección artificial, antigua práctica ejercida por los criadores de animales con el fin de reproducir los individuos más aptos para sus intereses. Por sugerencia de A. Wallace, quien prácticamente formuló la misma teoría de manera independiente, Darwin denominó a todo este proceso *supervivencia del más apto,* concepto introducido en realidad por el filósofo inglés H. Spencer, quien entre 1862 y 1896 publicó su monumental *Sistema de filosofía sintética,* que tuvo gran influencia, y donde la idea fundamental era considerar la evolución como la ley universal que regía todos los aspectos de la realidad. Spencer entendía evolución como *progreso*.

Al no lograr establecer cuál era el origen de la variabilidad, Darwin reivindicó para su teoría un enorme poder descriptivo. Por eso, y haciéndose eco del crucial problema de que toda filosofía de la naturaleza debía definir sus formas de *explicación,* recurrió a Newton y a su imposibilidad de explicar la gravedad, recordando cómo éste,

en una réplica a Leibniz, había sostenido que era propio de la filosofía descifrar los movimientos del reloj aunque uno no supiera por qué las pesas bajaban hasta al suelo (Cohen, 1989, 262). Resulta por otro lado notable que ya en 1865 el checoslovaco L. Mendel descubriera que los agentes de la herencia eran los *genes* —unidades discretas puras que se transmitían a la descendencia—, determinando ciertas leyes que permitían establecer estadísticamente las características que tendría una descendencia y que serían redescubiertas en el año 1900. Lo cierto es que la ciencia debía atender al poder predictivo de las teorías, lo que no era posible aplicar a la darwiniana, ya que si bien se la podía suponer un instrumento para la explicación del pasado, no se encontraba en condiciones de prever cómo serían las especies en el futuro. Por esto el biólogo inglés T. Huxley, ferviente defensor del darwinismo —llamado el bulldog de Darwin—, se vio obligado a reivindicar su carácter interdisciplinario: el de aunar la historia, la arqueología, la geología, la astronomía, la física y la paleontología, señalando la posibilidad de formular previsiones retrospectivas, porque cuando las causas no eran reproducibles, según sostenía, debían inferirse de los efectos (Ginzburg, 1983, 88).

Es interesante señalar cómo en la propia formulación de la teoría de la evolución Darwin plateó su carácter revolucionario. Cohen nos dice que

> es la única [revolución científica], que se sepa, en la cual la primera presentación completa de la teoría contenía el anuncio formal de que provocaría una revolución (Cohen, 1989, 253).

Ese anuncio fue formulado por Darwin al final del *El origen de las especies*. En ningún lugar mejor que aquí se vislumbra lo paradójico que resulta proponer que lo revolucionario consiste en descubrir lo «contrario», esto es, que la evolución es lo que gobierna los procesos naturales. De cualquier modo, la idea de que el cambio evolutivo debía ser gradual y progresivo fue varias veces rechazada y, por ejemplo, se ha sugerido que las especies han resultado ser mucho más estables de lo que se ha creído ya que los cambios padecidos debieron de ser bruscos y discontinuos. La biología no ha podido determinar, se ha señalado, cuándo se ha roto cierta continuidad entre las características de los miembros de una misma especie y algunos individuos han «pasado» a conformar otra. Por esto, a pesar del título de su principal obra, Darwin no habría podido discutir cuál era el verdadero origen de cada especie (Eldredge y Tattersall, 1982, 69, 74-75). También fue criticada la noción de *adaptación* al suponérsela trivial e incluso tautológica —término ya empleado por A. Smith al referirse a

la adaptación entre la oferta y la demanda o entre el capital y el trabajo.

El problema del origen de la vida y de su carácter tenía profundas raíces en las cuestiones teológicas. Muchos pensadores creyentes pretendieron ver en la vida la prueba de una animación que debió ser provocada por la Providencia, lo que chocaba con la idea de evolución y de aparición y desaparición de las especies. El naturalista inglés P. H. Gosse sugería que todo lo que existía en la Tierra había sido creado por Dios, incluyendo los fósiles, y estos, en particular, para confundir a los geólogos librepensadores y probar la fe de los hombres. Desde el racionalismo, e intentando caracterizar los funcionamientos mecánicos de todo lo que se refería a la vida, se hicieron denodados esfuerzos por descubrir y describir una naturaleza organizada por Dios al modo de un mecanismo perfecto.

Fueron de gran importancia los debates llevados a cabo durante todo el siglo XIX vinculados a la *generación espontánea,* hoy del todo rechazada, pero apoyada, entre otros, por Aristóteles y luego por Descartes, Newton e importantes biólogos o naturalistas como Harvey y van Helmont, todos pensadores del siglo XVII; también fue defendida por Buffon en el siglo XVIII. Un elemento importante de discusión apareció sin duda en 1828, cuando el químico alemán F. Wöhler logró sintetizar la urea obteniendo materia orgánica a partir de material inorgánico. Como indicio de la importancia del problema, digamos que tras de innumerables experimentos diseñados con el propósito de probar o rechazar la hipótesis acerca de si la vida podía originarse de la materia inerte —o por lo menos algunas formas de vida—, la Academia de Ciencias de París ofreció en 1827 un premio al investigador que resolviera la cuestión, asociada con otra también importante: la de la transmisión de las enfermedades contagiosas por medio de microorganismos. (El holandés A. van Leeuwenhoek —1632-1723— ya había podido observar microbios a través de microscopios, aunque sin lograr conectar su existencia con la posible transmisión de enfermedades.) El premio en cuestión lo ganó L. Pasteur en medio de una controversia con el antievolucionista F. Pouchet. A pesar de ello, fue sólo en la década de 1980 cuando la generación espontánea resultó definitivamente rechazada. Como otras tantas veces, el problema consistía en interpretar la observación y el experimento a partir de teorías competitivas. En estos debates se ponían en juego muchas cuestiones filosóficas fundamentales, algunas muy antiguas, vinculadas al carácter de la vida y a si ésta poseía un carácter dis-

tintivo y esencial. Se ha sostenido, por ejemplo, que Pasteur estaba en contra de la generación espontánea debido a que era un conservador que creía que la materia inerte jamás podía crear vida, ya que ello supondría dotarla de poderes reservados solamente a agentes espirituales (Farley y Geison, 1974).

VIII. LOS ORÍGENES DEL POSITIVISMO

A principios de siglo el francés H. de Saint-Simon imaginó una sociedad del futuro en la que los científicos cumplirían un papel fundamental desde una ciencia erigida en religión, siendo ellos mismos sus sacerdotes y un físico su papa, todo ello en beneficio de los trabajadores. En 1807 empleó el término *positivas* para hacer referencia a las ciencias exactas. Sostenía que en un principio las ciencias habían sido conjeturales. La astronomía había partido de la astrología y la química de la alquimia; la fisiología, por fin, también había logrado basarse en hechos observados y verificados mientras que la psicología empezaba a fundamentarse en la fisiología y a despojarse de los prejuicios religiosos. En 1813 sugirió a los fisiólogos expulsar a los filósofos, moralistas y metafísicos, tal como los astrónomos habían expulsado a los astrólogos y los químicos a los alquimistas. A pesar de todas estas propuestas, la ciencia terminó decepcionándolo más tarde. De todos modos su influencia fue importante, sobre todo en Comte, quien fue secretario suyo. Según Durkheim, Saint-Simon no sólo fue el verdadero fundador del positivismo, sino también de la sociología.

A. Comte fue sin duda un pensador con enorme influencia en la filosofía, las ciencias naturales y las ciencias sociales. Hasta tal punto otorgó importancia a la historia de la ciencia que, según sostenía, sólo podía ser conocida plenamente una ciencia si antes se conocía su historia. Sus principales obras fueron el *Curso de filosofía positiva* (1830) y el *Discurso sobre el espíritu positivo* (1844). Una ley fundamental de la historia dice que cada rama del conocimiento debe atravesar tres *estados* sucesivos asociados a tres métodos de filosofar: el *teológico* o *ficticio*, en el que los fenómenos se suponen producidos por la acción directa de agentes sobrenaturales; el *metafísico* o *abstracto*, los agentes naturales son reemplazados por fuerzas abstractas; y el *científico* o *positivo*, en el que ya no se pretende exponer cuáles son las causas generadoras de los fenómenos, sino que se descubren relaciones invariables de *sucesión* y de *similitud* empleando una regla fundamental, a saber:

> Toda proposición que no es estrictamente reducible al simple enunciado de un hecho, particular o general, no puede tener ningún sentido real e inteligible (Comte, 1980a, 113).

A Comte, para quien la unidad indispensable era la unidad de método (Comte, 1980b, 48), se le debe una nueva clasificación de las ciencias basada en una jerarquía histórica y analítica y con una generalización decreciente y una interdependencia y complejidad crecientes. Todas las ciencias, aun las más perfeccionadas, conservan rasgos importantes de los dos estados primitivos (*ibid.*, 28). La matemática constituye la base primordial, la más general de las ciencias y la que primero ha alcanzado su estado positivo. La siguen las cuatro ciencias fundamentales: la astronomía, la física, la química y la fisiología. A la psicología la consideraba una rama de la biología humana o fisiología. En cuanto a la filosofía, en tanto constituida en su estado positivo, sólo le resta desarrollarse indefinidamente, pero para ello debe sobrevenir en una teoría social o física social, la *sociología,* que Comte introdujo bautizándola con ese extraño neologismo que combinaba latín con griego. Lo que de hecho hizo Comte fue abandonar la economía política como raíz de una teoría social, haciendo de la sociedad el objeto de una ciencia independiente y una entidad que disponía de sus propias leyes, apuntando a un complejo de hechos que debían estudiarse tal como eran estudiados los fenómenos naturales. De todo esto se desprende un método único e infalible. El término «positivo» denota un rechazo por el negativismo y la contradicción, elementos centrales en la filosofía alemana, básicamente la hegeliana. Pero además, «positivismo» expresa aceptación, lo que en el conocimiento de la naturaleza se traduce en la adecuada descripción de los fenómenos, en la enunciación de relaciones y en la búsqueda de las leyes en la experiencia, reivindicándose la descripción por encima de la explicación. Por ejemplo:

> [...] esta gran teoría [gravitatoria de Newton] nos muestra [...] la tendencia constante de atracción entre las moléculas en razón directa de sus masas y en razón inversa de los cuadrados de sus distancias [...] En cuanto a determinar en qué consiste esta atracción y esta gravedad, o cuáles son sus causas, decimos que son cuestiones insolubles que no pertenecen al dominio de la filosofía positiva y que se las cedemos, con todo derecho, a la imaginación de los teólogos o a las sutilezas de los metafísicos (*ibid.*, 31-32).

En lo social, lo positivo implica un estudio con ausencia total de juicios de valor, presuponiendo una actitud de neutralidad; la consigna para Comte era *orden y progreso*. En su culminación, el positivismo sostendría que el único conocimiento legítimo es el que ope-

ra al modo del de las ciencias naturales ya que éstas dispondrían de una metodología adecuada como para ofrecer una apropiada descripción de lo experimentable, por lo que la tarea de la filosofía debería consistir, más que nada, en analizar, comprender y sostener el conocimiento científico.

Un pensador también influyente fue el inglés W. Whewell, al que ya hemos aludido en el epígrafe II. Whewell fue muy admirado por Darwin. Académico en Cambridge, se especializó en filosofía e historia de la ciencia e hizo aportes a la astronomía y a la mineralogía. Reivindicó una metodología para la investigación científica, de la cual F. Bacon (siglo XVI) habría resultado su principal héroe y Descartes un contrarrevolucionario al haber edificado un sistema filosófico opuesto a la observación y el experimento. El método, tal como Whewell lo presentó en su *Filosofía de las ciencias inductivas* de 1858, se asociaba a la forma con la que se establecían las conexiones entre los fenómenos ofrecidos a los sentidos. A este acto intelectual lo denominó *coligación de los hechos*. No consistía en la mera observación, sino que requería de una atenta interpretación de los hechos. Sostenía que, en un principio, el método había resultado una innovación extraña e incluso para muchos desagradable, aunque luego se hizo habitual entre los filósofos. La filosofía debía asociarse con el conocimiento y éste con las ciencias de la naturaleza, a las que Whewell suponía poseedoras de aquel método progresivo. La influencia de estas ideas sobre las futuras corrientes positivistas fue sin duda muy importante.

Un verdadero profeta del progreso fue J. Stuart Mill, conocedor de las ciencias de la naturaleza y deudor de Comte y Whewell. Mill intentó llegar a un fundamento de las ciencias. Los fenómenos mentales eran para él, en última instancia, un producto de las impresiones proporcionadas por la experiencia. Toda ciencia o saber que no se fundase en la experiencia y pretendiese averiguar algo más allá de lo que ella mostraba era fundamentalmente falso. El único método adecuado para la ciencia era la inducción e incluso las generalidades que se suponían adquiridas *a priori* no eran sino productos de ella, por lo que la previsión de fenómenos era, en todos los casos, probable. De hecho, Mill consideraba a la causalidad el producto de un procedimiento inductivo. Opinaba que los razonamientos de Darwin estaban de acuerdo en todo con los estrictos principios de la lógica, a pesar de la falta de capacidad predictiva de su teoría. En su *System of Logic* de 1843 propuso cinco *cánones* o principios reguladores del método experimental. El primero, referido al *método de concordancia*, indicaba que si dos ejemplos de un fenómeno tenían una cir-

cunstancia común, ésta era su causa o su efecto. El segundo canon, asociado con el *método de la diferencia,* indicaba que si en un caso se daba un fenómeno y en otro no y diferían en una única circunstancia, ésta, o bien era la causa o bien el efecto, o bien una parte indispensable de la causa del fenómeno. Mill sostuvo una posición afín al *psicologismo* consistente en reducir la lógica y la teoría del conocimiento a la psicología, como si las leyes lógicas fuesen leyes del pensamiento, posición fuertemente atacada por Frege y, en nuestro siglo, por Husserl.

También aludiremos a C. Bernard, fisiólogo francés de mediados de siglo y considerado el fundador de la medicina experimental, quien realizó importantes aportes a su especialidad —sobre todo vinculados a las funciones del hígado y del páncreas— y a la historia de la ciencia, a la que consideraba, en sí misma, una disciplina que no debía confundirse con la historia de los hombres que la producían. Según entendía Bernard, el avance científico consistía en la incorporación de ideas nuevas, no en una acumulación de datos. En su caracterización de la medicina y en su intento por transformarla, desde un cúmulo de tratamientos empíricos, en algo verdaderamente experimental, Bernard criticó el uso de la estadística y la probabilidad. Éstas, de acuerdo con lo que había manifestado en su *Introducción al estudio de la medicina experimental* de 1865, conducen a ciencias conjeturales y no a ciencias experimentales activas, en las que se debe trabajar intentando regular los fenómenos de acuerdo con leyes definidas, esto es, atendiendo a un determinismo experimental. El verdadero científico debe dudar constantemente y jamás tener una fe ciega en sus teorías, ya que eso lo coloca en muy mala situación para el descubrimiento. El hombre de ciencia no debe, jamás, llevar a cabo una experiencia con el propósito de confirmar las ideas, sino para controlarlas.

Contrariamente a Bernard, el matemático francés A. Cournot realizó importantes aportes a la teoría de la probabilidad; también analizó el conocimiento científico y estudió el carácter de la explicación científica. Su *Tratado sobre la sucesión de ideas fundamentales en la ciencia y en la historia,* de 1861, se constituyó en un tratado de lógica, de filosofía de la ciencia y de historia, donde el criterio de sucesión de las ideas fundamentales se entendió regido por el orden lógico y no cronológico. Cournot era amigo del probabilismo, al contrario también que Comte, quien se declaró un profundo adversario de su empleo y también de la estadística como instrumentos de la ciencia, cuestión ésta de fundamental importancia para la filosofía de la ciencia vinculada, sobre todo, con el problema de la estructura ínti-

ma de la materia, la termodinámica y las ciencias sociales. Por citar un caso, F. Galton, primo de Darwin, se dedicó, desde 1870, a combinar el empleo rudimentario de la estadística (para estudiar la herencia y la inteligencia humana) con una campaña a favor de la reproducción eugenésica claramente ligada a diferentes formas de racismo (la idea sociobiológica de *eugenesia* sostenía que las características mentales y físicas humanas eran hereditarias). Por otro lado, el francés E. Durkheim, en sus *Reglas del método sociológico,* de 1895, supuso que los *hechos sociales* eran los datos inmediatos de la ciencia y tenían todas las características de una *cosa*, mientras que las ideas en cambio, no nos eran dadas de manera inmediata (Durkheim, 1982, cap. II). En *El suicidio,* de 1897, haciendo un uso sistemático de la estadística, analizó las tasas anuales de suicidio en distintas partes de Europa y en diferentes épocas, encontrando que las variaciones no se debían al azar y daban cuenta del *estado social* de las respectivas comunidades, lo que dependía, a su vez, del estado de los cuerpos de normas que las caracterizaban. El uso del término «estado» resultó análogo al correspondiente a un sistema termodinámico, como también lo fue el de «equilibrio». En la sociología de Durkheim lo objetivo constituía un estado en equilibrio respecto de las normas e instituciones, en tanto que, para otro sociólogo francés contemporáneo suyo, G. Tarde, los procesos de interacciones elementales producían, a partir de su repetición, el fenómeno global, como si la sociedad fuese un sistema funcionando lejos del equilibrio y sus umbrales de inestabilidad pudiesen relacionarse con una termodinámica de los sistemas alejados del equilibrio (Prigogine y Stenders, 1988, 110-111).

IX. EL MARXISMO Y LAS CIENCIAS

En contraposición al pensamiento positivista, con K. Marx (1818-1883) la objetividad social fue considerada parte de un proceso histórico en movimiento que, a partir de relaciones específicas, englobaba todos sus aspectos: económicos, políticos, sociales y culturales, incluyendo los científicos. Como en Hegel, la verdad radica en un todo y éste constituye una totalidad negativa. Esta totalidad dialéctica incluye la naturaleza, y la verdad no consiste en nada que conforme algo separable de la realidad histórica o un reino de ideas eternamente válidas. La naturaleza actúa siempre en la sociedad a través de la sociedad misma; la verdad, por lo tanto, sólo puede trascender la realidad histórica en la medida en que sucediera de una etapa histórica a otra.

Si bien Marx no estaba muy versado en ciencias naturales, se interesó mucho por sus procesos de desarrollo. La admiración por Darwin lo llevó a extender los resultados obtenidos por éste a su propia teoría social y a suponer «un proceso de transformación en la sociedad» análogo al que «ha demostrado Darwin desde el punto de vista de las ciencias naturales». Marx sostenía que Darwin le había dado un golpe mortal a toda posible teleología natural reconociendo cómo *El origen de las especies* le sirvió como «base científica natural para la lucha de clases en la historia». De todos modos es notable que, por encima de Darwin, Marx reivindicara a un tal P. Trémaux, personaje luego olvidado por la historia, suponiendo que la obra de éste había constituido un avance respecto de la de aquél, dado que para Trémaux el progreso no era casual —como sí lo era para Darwin— sino necesidad, al modo de Spencer (Cohen, 1989, cap. 23).

F. Engels (1820-1895), estrecho colaborador de Marx, fue un hombre experto en várias disciplinas científicas. Engels no sólo entendió el materialismo como un *materialismo histórico,* sino que adjudicó a la naturaleza un devenir de tipo dialéctico. Fijó estrechos vínculos entre los aspectos sociales del hombre y su morfología atendiendo, como Marx, a los trabajos de Darwin —a quien podemos suponer el inaugurador de la *antropología física*— y a la obra del antropólogo norteamericano L. Morgan, contemporáneo y a la vez fundador de la *antropología social.* En 1844 el francés B. de Perthes había interpretado ciertos hallazgos como pertenecientes a un hombre antediluviano, y el propio Lyell, casi veinte años después, en 1863, señaló la evidencia geológica de su antigüedad. En 1856 se descubrió al *hombre de Neanderthal,* descrito en 1865, y *El origen del hombre* de Darwin apareció en 1871. Estos elementos, sumados al trascendental descubrimiento de las pinturas en la cuevas de Altamira en 1879, dieron lugar a una obra de síntesis publicada en 1883 en la que por primera vez se habló de la *prehistoria* como de un período histórico a la vez que como de una disciplina. En un artículo escrito en 1876 y publicado en 1896, Engels ya había expresado la idea de que el trabajo había creado al hombre y que la mano no era sólo su órgano sino también su producto. Incluso el lenguaje articulado había surgido con el trabajo, de forma tal que, a partir del empleo de los primeros conocimientos y la introducción de las primeras técnicas, se fueron demarcando aquellos elementos sociales que definieron la evolución biológica humana (Engels, 1980). Engels también analizó uno de los problemas más complejos del conocimiento, el referido a las relaciones entre la ciencia teórica y la técnica, y supuso que la segunda, por lo general, originaba la primera:

> Si es cierto que la técnica, como usted dice, depende en parte considerable del estado de la ciencia, aún más depende ésta del *estado* y las *necesidades* de la técnica. El hecho de que la sociedad sienta una necesidad técnica, estimula más a la ciencia que diez universidades [...] por desgracia, en Alemania la gente se ha acostumbrado a escribir la historia de las ciencias como si éstas hubiesen caído del cielo (Engels, 1955, 501).

X. LA REALIDAD NATURAL ENTENDIDA COMO UN PROMEDIO DE EVENTOS MICROSCÓPICOS. LA CULMINACIÓN DEL POSITIVISMO DE FIN DE SIGLO

Hemos examinado en el epígrafe V cómo el estudio de la estructura de la materia y la investigación de los procesos termodinámicos se hallaban estrechamente vinculados. Desde la termodinámica se intentó establecer los vínculos existentes entre las variables macroscópicas que definían los cuerpos y las funciones estadísticas que correspondían al movimiento de las moléculas que los conformaban, entendiéndose así que una descripción adecuada del mundo microscópico lograría explicar el macroscópico. Históricamente, el desarrollo de la termodinámica se había ofrecido de manera independiente al del tratamiento de las cuestiones mecánicas y fue hacia la década de 1840 cuando logró establecerse una relación entre ambos puntos de vista. Ya en 1715, en su crítica a la filosofía newtoniana, Leibniz había sostenido:

> La misma fuerza y vigor subsiste siempre y solamente pasa de una materia a otra siguiendo las leyes de la naturaleza y el buen orden establecido. Dios ha previsto todo y ha puesto remedio a todo por adelantado, hay una armonía preestablecida desde siempre (Leibniz, 1980, Primera Carta).

El argumento era teológico y se enmarcaba en la necesidad (de acuerdo con lo visto en el epígrafe VI) de entender que Dios había realizado una obra perfecta que no requería ajustes. Lo que Leibniz suponía conservado era la *vis viva,* cuyo valor (mv^2), era el doble de lo que luego se denominó *energía cinética* (o de movimiento). La máquina de vapor de Newcomen había sido inventada en 1705; Carnot, por su parte, describió el ciclo ideal y reversible de una máquina de vapor hacia 1809. El hallazgo de una muestra de la conservación de la energía tardaría unos treinta años más. Hacia 1841 el alemán J. Mayer, a partir de consideraciones filosóficas vinculadas a problemas de índole cósmico, logró fijar el valor de un equivalente mecánico del calor. En 1843, por su parte, el inglés J. Joule estableció el hecho de que la disipación de una cantidad de energía mecánica produce, siempre, la misma cantidad en calor, como cuando un cuerpo en mo-

vimiento es frenado por la acción del rozamiento: el calor podía definirse en términos de energía. El calor no constituye una substancia. El calor absorbido por un sistema es la cantidad de energía que recibe tal sistema en formas que difieren del *trabajo* (Fermi, 1977, 16). H. von Helmholtz, en 1847, demostró que en el caso de un gran número de cuerpos sujetos a atracciones mutuas, la suma de las fuerzas y tensiones —hoy energía cinética y potencial— permanece constante: un principio de conservación de la energía mecánica. El *primer principio de la termodinámica* se refiere, precisamente, al hecho de que la energía total de la naturaleza se mantiene constante, aun cuando la energía se transforme. Éste, sin duda, fue el mayor descubrimiento de mitad de siglo, y el uso del concepto de energía en distintas ramas de la física y en ciencias como la química y la biología favoreció sus vínculos. Una derivación de este principio fue la imposibilidad de fabricar un móvil perpetuo de primera especie, esto es, una máquina capaz de crear energía; a lo sumo, una máquina puede transformarla. El *segundo principio de la termodinámica,* al que sin duda Carnot también contribuyó, fue enunciado por separado por Lord Kelvin y por el físico polaco R. Clausius. Establecía la tendencia de la energía a degradarse hacia la forma más desorganizada posible, lo que precisamente correspondía al calor, implicaba el aumento de la llamada *entropía* (término introducido por Clausius) y la irreversibilidad de los procesos reales. Este principio impidió el diseño de cualquier móvil perpetuo de segunda especie —una máquina que pudiese producir trabajo útil disminuyendo la temperatura de una fuente térmica sin ceder calor a una fuente a temperatura menor—, lo cual chocó con una conjetura referida a que la dinámica de los sistemas —sobre todo los biológicos y los sociales— implicaba una evolución en un sentido progresivo. Lord Kelvin, quien «casi parecía regocijarse con la perspectiva de una mediocridad universal», propagó la idea de que la degradación de la energía llevaría al universo a su muerte térmica (Bernal, 1986, 566).

En 1887 el filósofo F. Nietzsche, en *La voluntad de poder,* presentó una idea del *eterno retorno* para la que planteó una discusión a propósito de una concepción atomista-mecanicista de la realidad y de las formas de evolucionar de los sistemas termodinámicos. Señalaba que la cantidad de fuerza que obraba en el universo era, aunque desmesurada, finita, y que por lo tanto era finito el número posible de sus posiciones, variaciones o combinaciones, de forma tal que en un tiempo infinito los estados del universo se repetirían infinitamente. Indicaba también que esta concepción no era mecanicista, ya que el mecanicismo hubiese implicado un estado final que, el universo, no obstante, no había alcanzado, por lo que la hipótesis me-

canicista debía considerarse imperfecta y transitoria (Nietzsche, 1947, 379). Sin embargo, y de acuerdo con el aumento permanente de la entropía del universo asociada con la irreversibilidad de los procesos térmicos, lo que se planteaba de hecho era una dirección para la flecha del tiempo que, a nivel cosmológico, debía predecir un estado final de equilibrio sin posibilidad alguna de transformación ulterior ni cambio, negándose así la posibilidad de todo eterno retorno.

La *teoría cinética de los gases* logró interpretar la termodinámica recurriendo a la dinámica microscópica; en parte se originó en la idea, aceptada sobre todo por los físicos británicos, de una posible *reducción* de todos los fenómenos naturales a la mecánica. La teoría constituyó el más claro reflejo del acople de la idea laplaciana de lo mecánico y el uso de la herramienta estadística para describir y predecir los comportamientos de un sistema con una enorme cantidad de componentes. En ella se plantea que las moléculas que conforman un gas encerrado a un recipiente se encuentran en un continuo movimiento desordenado y que su mutua separación es muy grande comparada con las dimensiones de estas partículas, predominando el *volumen* «ocupado» por el vacío respecto del ocupado por éstas. Las partículas se consideran, entonces, como si fuesen puntos matemáticos moviéndose en el interior de un recipiente sin interactuar ni chocar entre sí, y su energía cinética promedio se estima mayor cuanto más agitadas se hallen, lo que se traduce en una mayor *temperatura*. Las partículas chocan y rebotan continuamente contra las paredes del recipiente, y dado que el número de sus choques por segundo es muy grande, el efecto es similar al de una *presión*. En esta situación de equilibrio la presión del gas resulta proporcional a la temperatura e inversamente proporcional al volumen.

Esta forma estadística de entender el movimiento de las moléculas, con la que en términos mecánicos se describían las variables termodinámicas de presión, volumen y temperatura, derivó en una nueva interpretación del significado de la entropía. El austríaco L. Boltzmann, en 1877, propuso considerarla una variable estadística vinculada al logaritmo de la probabilidad del estado del sistema. Por ejemplo, si en un estado inicial las partículas que componen dos gases diferentes se hallan confinadas en lugares distintos y luego se las mezcla, el sistema evolucionará hasta alcanzar un estado de equilibrio y una entropía máxima cuando las partículas estén distribuidas uniformemente por todo el espacio. Por esto el estado de máxima entropía corresponde al equilibrio, el de máximo desorden y el de menor información (en el ejemplo referido, el que menor información ofrece acerca de la ubicación de cada partícula).

Podemos considerar a Boltzmann como el fundador de la *mecánica estadística,* y también podemos considerarlo un filósofo de la naturaleza con cierta influencia. Creía en las revoluciones científicas, pero también pensaba que éstas actuaban en combinación con procesos de evolución al estilo de los de Darwin, a quien consideraba el salvador de la filosofía. Analizando la lógica y las leyes del pensamiento, Boltzmann encontró analogías en el pensamiento de Kant referidas, por ejemplo, a los problemas planteados por la división de la materia: por un lado ésta parecía no tener límite, por otro, la infinita divisibilidad contradecía las leyes de la lógica (Kant, 1973, Segunda antinomia). A partir de este tipo de contradicciones, Boltzmann encontró que las leyes del pensamiento evolucionaban de acuerdo con las mismas leyes de evolución del aparato óptico del ojo, de la maquinaria acústica del oído o del mecanismo de bombeo del corazón. Sostenía que así como no se podía afirmar que los órganos eran absolutamente perfectos, tampoco había que considerar que las leyes del pensamiento fuesen absolutamente infalibles, aunque habían evolucionado con miras a poder aprehender lo que era de utilidad práctica y necesario para la vida (Boltzmann, 1974, 165).

El pensamiento de Boltzmann está influido por el de E. Mach (1836-1916), filósofo y físico también austríaco, al que podemos considerar culminador del positivismo. Mach postuló que ninguna teoría podía ser absolutamente cierta ni absolutamente falsa, aunque debía ser perfeccionada, gradualmente, tal como sucedía, según Darwin, con los organismos. De hecho, sostenía el empiriocriticismo del filósofo francoalemán R. Avenarius (1843-1896), para quien la experiencia tenía que depurarse de todo supuesto metafísico originado en el dualismo sujeto-objeto, debiéndose examinar la dependencia de los juicios del sujeto respecto de las variaciones del sistema nervioso central condicionado por el medio físico. Lo que determinaba la constancia de los enunciados eran las excitaciones constantes sobre el sistema nervioso. En la década de 1880 Mach atacó la noción de espacio absoluto y en reposo absoluto de Newton, no al modo de las críticas de Kant, sino a partir del significado físico que tenía para él la *masa inercial* de los cuerpos asociada a la distribución de materia del universo. De acuerdo con Newton, el espacio absoluto definía los sistemas de referencia inerciales: aquellos que se movían a velocidad constante y en los que era válida su segunda ley (fuerza = masa inercial x aceleración). De acuerdo con Mach, el sistema privilegiado de referencia debía definirse en relación con las galaxias típicas y por lo tanto la inercia de cada cuerpo había de estar vinculada a su propia interacción con la distribución de la masa estelar del universo.

Ferviente antimetafísico, Mach consideró que la relación entre la física y la fisiología de los sentidos era fundamental para aclarar los problemas del conocimiento y que el mundo sólo consistía en nuestras sensaciones. El científico debía renunciar a las dicotomías entre cuerpo y ego (en sí mismo una sensación) y entre apariencia y realidad, lo que incluía un rechazo de las teorías atómicas basadas en la existencia de elementos inobservables. La exploración de la realidad debía realizarse, según Mach, de acuerdo con un principio de economía que permitiese explicar la mayor cantidad de hechos con el menor gasto posible de pensamientos. Proponía reemplazar la noción de causa por la de función matemática, esto es, por la de una dependencia entre las características de un fenómeno sobre otro (Mach, 1959, 89). Cuando nos referimos a causas y efectos, afirmaba, simplemente abstraemos conexiones economizando nuestra experiencia.

XI. EL PROBLEMA FUNDAMENTAL DE LA ACCIÓN A DISTANCIA Y EL DE UN MEDIO NATURAL PARA LAS INTERACCIONES

Durante el siglo XIX se logró la unificación, en un misma teoría, de tres fenómenos importantes: el eléctrico, el magnético y el lumínico. A partir de los dos primeros se introdujo la noción de *campo,* que provocaría innumerables discusiones filosóficas. Por su parte, las características de la luz ligadas a los problemas de su emisión, a la existencia o no de un medio material para su transporte y al carácter y al sentido de su extraordinaria velocidad constituyeron, siempre, una suerte de enigma para la especulación filosófica.

En 1800 la mayoría de los físicos atribuían la electricidad y el magnetismo a fuerzas ejercidas entre los elementos de fluidos imponderables, dos en cada caso. La invención, ese mismo año, de una *pila,* por el italiano A. Volta, que lograba transformar energía química en eléctrica, permitió crear corrientes eléctricas y nuevas fuentes de magnetismo, e introdujo una forma de descomponer substancias por medio de la electrólisis, lo que condujo a la determinación de nuevos elementos químicos.

En 1801 el inglés T. Young, trabajando con luz, logró provocar franjas de interferencia y en 1808 el francés E. Maluz estableció la polarización de la luz. Esto permitió renovar la teoría ondulatoria superada en el siglo anterior por la corpuscular de Newton; ahora se consolidaba la idea de que la luz era un fenómeno vibratorio y no material. A partir del análisis de la composición y estructura de la materia por medios ópticos, surgió una nueva rama de la física, la *es-*

pectroscopia, iniciada hacia 1814, cuando el alemán J. Fraunhoufer interpretó el carácter de la descomposición espectral de la luz emitida por el sol. Los posteriores análisis espectrales permitieron identificar los elementos químicos constituyentes de los cuerpos terrestres y celestes extendiéndose, de hecho, con la idea newtoniana referida a que las leyes en el cielo eran las mismas que en la Tierra, a la propia composición material del universo. Esto contribuyó al surgimiento de una nueva disciplina que compartirían la física y la astronomía: la *astrofísica.* La astronomía de fotografía y la espectroscopia se orientaron, entonces, hacia el estudio de la estructura física, a la composición química, a la determinación de la temperatura y a la evolución de los cuerpos celestes en estrecho vínculo con la termodinámica.

En 1820 el danés H. Oersted, claramente inspirado en las ideas unitarias de la *Naturphilosophie* y tratando de hallar los vínculos entre la electricidad y el magnetismo, descubrió, debido a un accidente producido en un laboratorio, que una corriente eléctrica podía producir desviaciones en la aguja de una brújula. Por su parte, en 1831 Faraday, de manera deliberada, provocó corrientes eléctricas a partir del desplazamiento de imanes. No sólo el magnetismo resultaba un fenómeno equivalente al del movimiento de cargas eléctricas, también la electricidad parecía constituirse en el efecto de una imantación en movimiento. El reconocimiento de estas analogías constituiría el germen de una teoría unificada: el *electromagnetismo*. Es a Faraday a quien se le debe la idea de que en el fenómeno magnético se genera un *campo* como conjunto de líneas de fuerza que preexisten a cualquier interacción y que producen tensiones en el espacio, concepto que para muchos resultaba metafísico. Para Faraday el magnetismo creado por una corriente eléctrica (*inducción magnética*) requería de un medio efectivo para propagarse. En 1846 extendió el modelo a la interacción entre cargas eléctricas y también a la luz, ésta considerada, ya casi universalmente, la manifestación de una perturbación en el medio. A través de un estudio minucioso de los fenómenos electromagnéticos se llegó a la conclusión de que no podía existir una acción instantánea, y con la noción de campo, asociada a la de continuidad, se tendió a eliminar por innecesaria la acción a distancia. La tendencia fue entonces la de buscar aquel medio continuo en el que fenómeno electromagnético pudiese propagarse de igual manera a la que Newton buscó en un éter, jamás detectado, el sutil elemento que debía «transportar» la acción gravitatoria mutua entre dos cuerpos distanciados.

En 1850 los franceses A. Fizeau y L. Foucault diseñaron un experimento que mostró que la velocidad de la luz en el agua era menor que en el aire, tal como predecía la teoría ondulatoria y contra-

riamente a lo que suponía la teoría de emisión corpuscular de Newton, lo que provocó el descrédito de esta última. Este resultado consituyó un notable ejemplo de una prueba a la que se supuso crucial, refutatoria de una hipótesis —en este caso la corpuscular— que a pesar de ello lograría años más tarde ser resucitada. En efecto, a comienzos del siglo XX A. Einstein interpretó que el llamado *efecto fotoeléctrico* sólo podía ser entendido considerando a la luz como compuesta de unidades, *cuantos* o *fotones*.

En 1872, en el *Tratado de electricidad y magnetismo,* el físico escocés J. Maxwell presentó un sistema de ecuaciones diferenciales en las que se vinculaba la electricidad y el magnetismo, formalizando su carácter ondulatorio. El campo eléctrico y el magnético poseían un carácter análogo al de la luz; la luz misma debía ser considerada como un fenómeno electromagnético. Una predicción fundamental de la teoría consistía en la posibilidad de producir ondas electromagnéticas que se propagaran como la luz en un medio como el éter. En 1888 el alemán H. Hertz logró generar dichas ondas, determinando su velocidad y sus propiedades, que resultaron ser análogas a las de la luz, lo que constituyó un extraordinario triunfo de la teoría electromagnética sutilmente sintetizada en las cuatro ecuaciones de Maxwell.

En 1881 T. A. Edison ya había construido un generador suficiente como para establecer la primera estación eléctrica que logró distribuir la electricidad tal como se lo hacía con el gas o con el agua. Cincuenta años separaron los descubrimientos de Faraday y la invención de Edison. Con la luz eléctrica y la fuerza electromotriz, la electricidad se impuso velozmente como industria.

XII. LAS PROFUNDAS REVISIONES DE FINAL DE SIGLO Y LOS REPLANTEOS DE LA FILOSOFÍA DE LA CIENCIA

Cohen cuenta que hacia finales del siglo muchos científicos suponían que la ciencia, en especial la física, era un conocimiento en vísperas de culminar. Ésa era la idea de Maxwell, la de Lord Kelvin e incluso la de Michelson, quien, según veremos, contribuyó a la abolición de los cánones newtonianos. Era una muestra del prestigio alcanzado por la ciencia, pero también de la inconsciencia de futuras crisis, en especial en la física. En 1875 Planck no sabía si estudiar filosofía clásica, música o física, y eligió esta última en contra de los consejos de un profesor que le señaló que en ella ya no habría descubrimientos por hacer. Sin embargo, en 1900, el último año del siglo, Planck aportó una interpretación del fenómeno termodinámico y electromagné-

tico del cuerpo negro, inaugurando la física de los cuantos, que revolucionaría las ideas acerca de la estructura y el comportamiento de la materia y propondría complejos problemas al determinismo, asestándole un duro golpe a la noción más cara de la física del movimiento: la de trayectoria; la cuántica también introduciría el problema de dualidad de la naturaleza de la luz. Por su parte, el norteamericano Millikan, que calcularía el valor de la carga del electrón, recordaba cómo en 1894 sus condiscípulos lo despreciaban por aferrarse a una disciplina acabada o incluso muerta como la física cuando se abría el nuevo campo vivo de las ciencias sociales (Cohen, 1989, 250-251).

Lo cierto es que el problema de la acción a distancia, vinculado a la existencia del éter, a la velocidad de la luz y a la noción de campo, logró promover la primera gran crisis de la mecánica newtoniana; la teoría electromagnética de Maxwell resultó incompatible con la mecánica clásica. No obstante, fue paradójicamente Maxwell quien, en su reivindicación de Newton, afirmó que éste estaba lejos de sostener que los cuerpos pudiesen interactuar sin la existencia de un medio —aunque muy sutil y tenue— que transmitiese información (Maxwell, 1969, 122), y él mismo, en su momento, realizó importantes contribuciones a la teoría cinética de los gases, introduciendo la función matemática que describía la distribución estadística de las velocidades de las partículas que componían un gas que cumplía con las leyes de Newton.

En 1887 los norteamericanos A. Michelson y E. Morley intentaron establecer la velocidad de la Tierra respecto del éter empleando rayos luminosos. No observaron ninguna diferencia, así la luz se desplazase a favor o en contra del movimiento de la Tierra, lo que fue considerado por Bernal como el mayor experimento negativo en la historia de la ciencia (Bernal, 1981, 48). Es digno de mención cómo, en otro contexto, el resultado de este experimento habría apoyado la idea de una Tierra inmóvil. Finalmente se interpretó que el éter no existía y que la luz no cumplía la ley de suma de velocidades de la física clásica, ya que su velocidad era independiente de la velocidad de la fuente luminosa o de la velocidad del observador; las transformaciones de Galileo, base de la física de Newton, no eran compatibles con los resultados. Todo esto dio lugar a la teoría de la relatividad especial que Einstein enunció en 1905 empleando, aunque reinterpretando en parte, las ideas formuladas entre 1893 y 1895 por el irlandés G. Fitzgerald y el holandés H. Lorentz, quienes para explicar los resultados del experimento de Michelson y Morley habían supuesto una contracción del tamaño de los objetos a medida que és-

tos aumentaban su velocidad, fenómeno que sólo podía ser apreciado a velocidades cercanas a la de la luz.

Hacia el final del siglo surgieron, por lo tanto, dos nuevas teorías —la de la relatividad y la cuántica— basadas en principios claramente opuestos a los de la ciencia clásica. A los que protagonizaron estos violentos cambios les fue necesario asumir determinadas posturas filosóficas con el fin de lograr exponer los nuevos puntos de vista, defender sus hallazgos y sostener sus interpretaciones. Una vez más, esto operó en la filosofía de la naturaleza de manera perturbativa, por lo que debió adaptarse a los novedosos resultados toda vez que pretendiera explicar la razón de ser de las profundas transformaciones padecidas en algunos de los marcos teóricos más importantes.

BIBLIOGRAFÍA

Babini, J. (1971), *El saber en la historia*, CEAL, Buenos Aires.

Bensaude-Vincent, B. (1991), «Mendeleiev: historia de un descubrimiento», en M. Serres (ed.) (1991), *Historia de las ciencias*, Cátedra, Madrid, pp. 503-525 (trad. M. J. López y J. García).

Bernal, J. ([4]1981), *La ciencia en nuestro tiempo*, UNAM/Nueva Imagen, México, (trad. E. de Gortari).

Bernal, J. ([8]1986), *La ciencia en la historia*, UNAM/Nueva Imagen, México (trad. E. de Gortari).

Boltzmann, L. (1974), *Theoretical physics and philosophical problems: selected writings*, Reidel, Boston (comp. B. McGuiness).

Bowker, G. (1991), «Los orígenes del uniformismo de Lyell: hacia una nueva geología», en M. Serres (ed.) (1991), *Historia de las ciencias*, Cátedra, Madrid, pp. 437-457 (trad. M. J. López y J. García).

Bynum, W., E. Browne y R. Porter (1986), *Diccionario de historia de la ciencia*, Herder, Barcelona.

Carnot, S. (1987), *Reflexiones sobre la potencia motriz del fuego*, Alianza, Madrid (trad. J. Ordóñez).

Cohen, B. (1989), *Revolución en ciencia*, Gedisa, Barcelona (trad. D. Zadunaisky).

Comte, A. (1980a), *Discurso sobre el espíritu positivo*, Hyspamérica, Buenos Aires (trad. C. Berges).

Comte, A. (1980b), *Curso de filosofía positiva*, Hyspamérica, Buenos Aires (trad. J. M. Revuelta).

Durkheim, E. (1982), *Las reglas del método sociológico*, Hyspamérica, Buenos Aires (trad. L. Echevarría Rivera).

Einstein, A. (1984), *Sobre la teoría de la relatividad especial y general*, Alianza, Madrid (trad. M. Paredes Larrucea).

Eldredge, N y I. Tattersall (1986), *Los mitos de la evolución humana*, FCE, México (trad. J. Almela).
Engels, F. (1955), «Carta a H. Starkenburg del 25 de enero de 1894», en C. Marx y F. Engels (1955), *Obras escogidas*, vol. II, Progreso, Moscú.
Engels, F. (1980), *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*, Cártago, Buenos Aires.
Farley, J. y G. Geison (1974), «Science, Politics and Spontaneous Generation in Nineteenth century France: the Pasteur-Pouchet Debate»: *Bulletin of the History of Medicine* 48, pp. 161 y ss.
Fermi, E. ([4]1977), *Termodinámica*, EUDEBA, Buenos Aires (trad. E. Rosenblatt).
Ginzburg, C. (1983), «Señales, raíces de un paradigma indiciario», en A. Gargani (comp.) (1983), *Crisis de la razón. Nuevos modelos en la relación entre saber y actividades humanas*, Siglo XXI, México.
Hegel, G. W. F. ([3]1974), *Ciencia de Lógica*, Solar-Hachette, Buenos Aires, (trad. A. y R. Mondolfo).
Hegel, G. W. F. ([3]1977), *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, Porrúa, México, (trad. F. Larroyo).
Jaffe B. (1961), *Michelson y la velocidad de la luz*, EUDEBA, Buenos Aires (trad. R. y J. Golschvartz).
Kant, I. ([7]1973), *Crítica de la Razón Pura*, Losada, Buenos Aires (trad. J. del Perojo).
Koyré, A. ([5]1986), *Del mundo cerrado al universo infinito*, Siglo XXI, México (trad. C. Solís Santos).
Kuhn, T. (1983), *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, México (trad. A. Contin).
Kuhn, T. (1989), «Las relaciones entre la historia y la historia de la ciencia», en J. J. Saldaña (comp.) (1989), *Introducción a la teoría de la historia de las ciencias*, UNAM, México.
Laplace, P. S. (1985), *Ensayo filosófico sobre las probabilidades*, Alianza, Madrid.
Leibniz, G. W. (1980), *La polémica Leibniz-Clarke*, Taurus, Madrid.
Levinas, M. L. (1991), *Historia social de la ciencia y de la técnica: aspectos relevantes para introducir su problemática*, OPFYL, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
Levinas, M. L. (1996), *Las imágenes del universo. Una historia de las ideas del cosmos*, FCE, Buenos Aires.
Levinas, M. L. (1998), *Conflictos del conocimiento y dilemas de la educación*, Aique, Buenos Aires.
Mach, E. (1959), *The Analysis of Sensations, and the Relations of the physical to the physical*, Dover Publications Inc., New York.
Mach, E. (1960), *The Science of Mechanics*, Open Court, La Salle.
Marcuse, H. (1970), *Razón y revolución*, Alianza, Madrid (trad. J. Fombona de Sucre).

Maxwell, J. (1969), «Acción a distancia» [1873], en *El mundo de la física*, Co. Fabril, Buenos Aires (trad. C. Mossin).
Mayr, E. (1979), «Evolución», en *Evolución*, Labor, Barcelona.
Nietzsche, F. (1947), *La voluntad de poder*, Poseidón, Buenos Aires (trad. P. Simon).
Prigogine, I. e I. Stenders (1988), «Neptunianos y vulcanianos», en *¿Tan sólo una ilusión?*, Tusquets, Barcelona (trad. F. Martín).
Taton, R. (1967), *Causalidad y accidentalidad de los descubrimientos científicos*, Labor, Barcelona (trad. I. Boix).
Weinberg, S. (1972), *Gravitation and Cosmology: Principles and Applications of the General Theory of Gravitation*, Wiley, New York.

SOBRE LA LÓGICA EN EL SIGLO XIX Y SU RECONSTRUCCIÓN HISTORIOGRÁFICA

Mario H. Otero

I

Pretender cubrir en un artículo el conjunto del desarrollo de la lógica en el siglo XIX resulta impensable, entre otras razones por la multitud de trabajos que han aparecido en los últimos años sobre aspectos puntuales y sobre períodos definidos del mismo. Más aun, algunas presentaciones globales que sólo intentan ser, por su misma naturaleza, esquemáticas o aun bibliográficas [1], contienen o aluden a tal riqueza que confirman lo difícilmente abarcable del lapso referido. No es tampoco necesario recordar la fertilidad y amplitud, perfectible como es obvio, de los trabajos monográficos sobre los aportes principales de Boole, Frege, Peano...

Por otro lado resulta también extremadamente difícil intentar dar una interpretación general del período. Se trata de un fenómeno que no es nuevo. Aun la presentación y discusión del modelo kuhniano de cambio, para otras ciencias de gran desarrollo, llevó a poner de relieve serias ambigüedades en la interpretación de los cambios conceptuales que el modelo requería. Es más, la consideración de las disciplinas propiamente matemáticas las mostró reacias a sujetarse a un modelo emparentado con el referido.

Con todo, pareció subyacer en estudios de distinto tipo la idea de que historia de las matemáticas e historia de la lógica —sobre todo

1. Por ejemplo L. Vega (1996), por más que plantea y elabora problemas nada triviales respecto a la interpretación histórica de la lógica.

en el siglo XIX— podían ser tratadas de una misma manera. Y que los períodos cubiertos y las rupturas acontecidas en cada una de ellas eran fácilmente comparables. Sin embargo, una actitud teórica de ese tipo va totalmente en contra de lo realmente sucedido y especialmente en contra de formas distintas y desfasadas de historicidad.

A diferencia de la condena prácticamente uniforme que sufriera el *dictum* kantiano[2] acerca de la perfección e imperfectibilidad de la lógica, quizás deberíamos reconocer la lucidez que expresa justamente respecto a la lógica de su tiempo que, por otra parte, es la única que conociera en su desarrollo amplio[3]. Aunque Kant aparentemente habla de la lógica en general, no cabe duda de que se está refiriendo a la que le está disponible. Desde hoy podríamos decir que su *dictum* es una profecía, además cumplida, respecto a la lógica tradicional. Si se entendiera que Kant se refería al futuro de la lógica, de toda lógica, 1) se presupondría que Kant tenía la capacidad de juzgar sobre producciones que no podía siquiera imaginar, y 2) se asumiría además que no tuvo lugar una ruptura —radical aunque lenta, como veremos— entre aquello a lo que se refería (*arqueo-lógica*, como se la ha llamado más de una vez) y lo que hoy llamamos lógica. Kant no detuvo, no podía

2. Vale la pena recordar las frases tan mentadas: «Que la lógica ha procedido ya, desde los primeros tiempos, por este sendero seguro se pone en evidencia por el hecho de que, desde Aristóteles, no ha requerido retroceder un solo paso, a menos que contáramos como mejoras el quitar ciertas sutilidades innecesarias o la exposición mas clara de su enseñanza reconocida, rasgos que conciernen más a la elegancia que a la certitud de la ciencia. Es notable también que hasta hoy esta lógica no ha sido capaz de avanzar un solo paso» (Kant, *CRP*, segunda edición, prefacio, B viii). Sobre la autenticidad de la llamada Lógica de Kant véase Boswell (1988).

3. En *Nueva dilucidación de los principios primeros del conocimiento metafísico*, base de la disertación por la que Kant accediera a dar lecciones en la Facultad de Filosofía (1755), nos dice: «He aquí un espécimen —leve, ciertamente, mas no del todo despreciable— de la arte característica combinatoria, porque los términos simplicísimos de que nos servimos para declarar estos principios en casi nada se diferencian de los caracteres. Qué es lo que sienta de esta arte que, inventada por Leibniz, la han recuperado todos los eruditos de enterrada que estaba con tal ilustre varón, lo explicaré en esta ocasión; confieso advertir en este gran filósofo lo del testamento de aquel padre de la fábula de Esopo, quien, a punto de expirar, declaró a sus hijos haber escondido un tesoro en el campo; mas, antes de indicar el lugar, quedó de repente muerto; dio así a los hijos la ocasión de arar a fondo diligentísimamente el campo y, cavándolo, beneficiarlo, hasta que perdida la esperanza, resultaron más ricos por la fecundidad del campo. Tal es, ciertamente, el fruto único de trabajar con tan celebrado artificio que creo han de esperar los que, si algunos hay, sean constantes en dirigirles sus esfuerzos» (p. 83), y sigue en largo e interesante pasaje, hasta decir: «Mas cuando se trate de expresar un conocimiento compuesto con el auxilio de letras, toda la perspicacia del ingenio atáscase de repente cual en escollo, impedida por inextricables dificultades» (p. 84). El tono desesperanzado y hasta despectivo resulta quizás una explicación del texto transcrito en la nota anterior.

detener, con su sola aunque no menor influencia (la obsecuencia de los acólitos no es nada nuevo; Solly —1837— es un ejemplo entre tantos), la aparición de una nueva disciplina; no podía hacerlo, más bien preveía lo que realmente sucedió con la disciplina *de la que hablaba.*

II

La dominante *cuantitativa* en lo producido[4] durante el período que va desde Leibniz a Boole y Frege han sido distintas formas de la lógica llamada tradicional (Risse, 1965). Su característica más notoria ha sido su creciente infertilidad. Se trataba de una disciplina perfecta e imperfectible salvo *minutiae,* de ahí su consiguiente infertilidad. Esa enorme producción de textos se ha extendido también durante todo el siglo XIX, aunque en forma decreciente, y aun en parte del XX. Ciertos textos escolares de lógica tradicional han pervivido aun más en los países más atrasados o en situaciones francamente regresivas[5].

El nombre de lógica tradicional no es trivial: se trataba de una tradición bien establecida, entre obra y obra, aun desde puntos de vista editorial y escolar, aun excluyendo obvios refritos, y de los problemas y necesidades a las que respondía, sujetos a moderados matices.

De ese modo se da durante el siglo XIX, y aun antes, una bien conocida diferencia entre textos creativos —mayormente destinados a encarar temas que excedían en cada caso la disciplina asentada— y una lógica tradicional obsolescente no carente de objetivos ideológicos. Cuando aparecen textos, o ideas, muchas veces apenas esbozados, que rompen con esa tradición, aunque lo hagan puntualmente, ellos en general no configuran nunca de por sí una nueva disciplina. No hay en ese sentido, en los comienzos de la historia de la lógica nueva[6], ni generación espontánea ni seres que se presenten ya com-

4. Y no incluimos siquiera entre ellos a los lógicos leibnizianos ni a Saccheri que, en muchos sentidos, parcialmente, podemos reconocer hoy que hacían otra cosa.

Si bien se han producido numerosísimas obras repetitivas, en algunos casos se han dado aportes que no debieran desconocerse.

5. Sea en estados autoritarios nostálgicos de pasados remotos o en casos de burocratismo notorio, increíble, de las autoridades escolares. El caso de los benditos inspectores de filosofía ha sido bien frecuente.

6. Usamos la expresión «nueva lógica» o «lógica nueva», aunque desearíamos utilizar meramente «lógica» para no emplear por ejemplo «lógica matemática» o expresiones similares. En general la distinción entre lógica algébrica y lógica de raíz fregeana es suficientemente clara, pero frecuentemente se designa a esta vertiente como «lógica matemática» cuando ambas vertientes lo son; entonces, usar la expresión «lógica matemática» crearía confusión.

pletos en la cabeza de Palas o en la de algún lógico, a pesar de que eso se supone de modo no infrecuente, aun en casos de primer nivel[7]. Por eso, entre otros elementos, no hay una separación tajante entre textos de lógica tradicional y textos de lógica nueva, más bien hay una zona difusa. Hay sí una diferencia entre esos dos grandes sectores; existe, como señaláramos, un conjunto de aportes que rompen con lo tradicional aun dentro de discursos de ese tipo. Esto no es nuevo, pero a menudo se olvida.

La lógica tradicional gira en torno a un objeto paradigmático: el silogismo. Trata de muchas otras cosas, aun excluyendo los temas metodológicos [8] que aparecieron muy especialmente tratados en los textos de la disciplina (particularmente en Port-Royal). Pero por más que ellas fueran objetos de interés real, el hilo conductor estaba situado en esa forma de razonamiento, el silogismo, que fungía como ideal. No se trata de ver cuánto espacio ocupaba en cada obra —insisto, aun descontando por ejemplo lo metodológico—, sino de qué papel cumplía como eje argumentativo y como tema central en comparación con los restantes.

Ahora bien, desde Euler, desde Castillon, hasta Venn o Ladd-Franklin, antes y después de Boole —De Morgan en ese sentido no es menor—, pasando por un conjunto de otros autores, varios anteriores a ese autor, aparece también el silogismo, pero no como cúspide, sino en sus insuficiencias. En esos casos en que todavía no poseemos una lógica nueva como *corpus* por limitado que sea, el silogismo es a la vez objeto paradigmático y trampolín para otra cosa. Y ésta no es una afirmación meramente presentista. El silogismo es el modelo conocido en que se ensayan formas de encarar teorías que lo exceden en mucho y que apuntan a tener en cuenta los pasos reales del conocimiento científico. Así parece hacerlo la cuantificación del predicado[9], y De Morgan, con su estudio de la lógica de relaciones (los títulos de sus trabajos principales, *Syllogism,* I-VI), muestra claramente esto. Aparecen, pues, con la máscara del silogismo, nuevos objetivos y nuevas formas de encarar lo lógico. Por esto es sólo aparente la identidad temática entre lógica tradicional y una nueva lógica naciente. Esterilidad y creatividad acerca de un mismo aparente objeto resul-

7. Sluga (1980) ha mostrado de forma terminante los antecedentes del pensamiento de Frege.

8. Sobre «lógica» de la inducción véase Mill, Bentham...

9. Se ha exagerado mucho la importancia de la cuantificación del predicado a mediados del siglo XIX; en realidad su historia se remonta a los leibnizianos. Su papel real ha sido muy limitado.

tan de una ruptura. Esta ruptura es lenta y debe explicarse por qué lo es.

III

No es desaconsejable una comparación con las matemáticas del mismo período. En éstas las publicaciones tienen lugar no sólo en obras aisladas sino en publicaciones periódicas bien establecidas [10]. La profesionalización de la disciplina es la culminación de un proceso en el que las publicaciones periódicas y los estudios universitarios (y preuniversitarios) regulares son cosa corriente. En el que ciertas formas académicas, sin perjuicio de variaciones, estaban centradas desde hacía miles de años (Euclides, el estudio de las cónicas) o cientos (Vieta y continuadores).

Por todo lo indicado parece haber, por un lado, una ruptura entre lógica nueva y lógica tradicional, enmascarada en tratamientos diferentes de un «mismo» objeto, el silogismo. Y por otro, debería haber en el campo historiográfico una diferencia sustancial entre cómo historiar una naciente lógica, que como decimos posee objetivos y procedimientos nuevos respecto a la tradicional, y cómo seguir historiando las matemáticas, que poseen una continuidad manifiesta aun en sus formas institucionales, con cambios que no las alteran en su carácter [11]. La historia de la nueva lógica no puede ser la de una disciplina en marcha y ya constituida, sino la de otra cosa. Empleando un lenguaje al uso, no puede haber identidad entre la formulación de la historia de un desarrollo inicial como el de la lógica con la de otro notoriamente postparadigmático. Menos aun dadas las características institucionales de ambos campos temáticos. Esto no prejuzga nada sobre las relaciones entre los dos. Si el cambio acontecido en lógica, más allá de nuevos procedimientos, posee nuevos puntos de atracción, uno de éstos bien puede ser el desarrollo de las matemáticas, como clima, como inductor, o como lo que sea, sin que resulten asimilables las interpretaciones de los desarrollos internos *en un mismo período*. De ahí que puedan aparecer alternativas a vida en común o a vidas separadas.

10. Los casos del *Journal* de Liouville o el de Crelle o el de varias revistas inglesas (entre ellas el *Cambridge and Dublin Mathematical Journal)* son ejemplares, aun sin hablar de las más antiguas revistas no disciplinarias de las grandes academias.

11. No consideramos aquí los profundos cambios en matemáticas, hasta ontológicos, que tienen lugar en el siglo XIX, porque se trata de algo muy distinto al giro producido en la lógica.

Las visiones contrapuestas que hacen o bien depender casi mecánicamente el desarrollo de la lógica del correspondiente a las matemáticas, o bien lo conciben como prácticamente autónomo, incurren ambas en pensar en una especie de causalidad caso a caso. En la primer posición muchas veces los casos propuestos no son tales; en la segunda, aunque la relación no sea exclusivamente del tipo anterior —caso a caso—, ello no prueba la independencia de procesos de largo aliento.

IV

Por todo lo antes expuesto hemos preferido dedicar el artículo presente a:

1) presentar muy escuetamente dos problemas que surgen una y otra vez en la construcción historiográfica de la lógica y particularmente en la interpretación del conjunto de la lógica matemática en el siglo XIX, y

2) complementar esa tarea mediante la referencia a algunos casos[12] significativos, además elegidos en el período que va desde el conocido *dictum* kantiano hasta 1847, fecha de publicación del *Mathematical analysis of logic*. Se trata de un período en que aquellos problemas se presentan con especial agudeza en la historiografía.

En el primer aspecto se trata sucintamente de ciertos supuestos que se manejan para encarar los problemas focales:

a) Las críticas severas al presentismo histórico y al precursorismo, en gran medida justificadas, han conducido a su vez a exageraciones insostenibles.

b) La idea de que sólo cuenta como historia real la de aquellas producciones que han tenido efectos más o menos inmediatos hace depender a la historiografía de la lógica de una eficacia más digna de otras aplicaciones.

En cuanto a lo primero, ha llegado a ser parte extremadamente internalizada del *ethos* profesional del historiador de la ciencia, una clara actitud antipresentista (*anti-whig*) que toma como *locus classicus* a Butterfield (1931). Implícitamente el problema tiene larga data, pero ya hacia finales del siglo XIX en historia de las matemáticas se da una

12. Sólo algunos. Elegir otros, R. Grassman o Bolzano, ya sería tema de una fiesta excesiva y no de un artículo.

polémica importante, de gran interés, entre Zeuthen y Cantor (cf. especialmente Lutzen y Purkert, 1989).

Últimamente, el tema ha recobrado interés. Tal actitud antipresentista puede tener carácter de deseabilidad, y por tanto ser loable, aunque no siempre factible, pero también de proclama muy parcialmente cumplida o de censura de toda otra propuesta que se aparte de sus tesis más extremas. Éstas lo son a tal punto que a ellas se podría aplicar aquel viejo teorema de que no existe el túnel del tiempo, pues parecerían sostener lo contrario.

Frente a actitudes presentistas caricaturales —las de los propios *whigs* históricos—, que hacen un uso claramente ideológico de su discurso, un antipresentismo razonable resulta una actitud terapéutica aconsejable. Pero las tesis antipresentistas aparecen a menudo en autores que ven la paja en ojo ajeno
que su producción histórica no se ajusta frecuentemente a sus críticas a ajenos.

Todo ello ha llevado a discutir con fineza el tema al que hacemos referencia, y a desdoblarlo en subtemas. Esto último adquiere especial relevancia porque la consideración global produce confusiones sin salida. Aspectos distintos del tema pueden tener soluciones también diferentes. Recientemente, Baltas (1994) ha producido una serie de distinciones pertinentes que lo llevan a concluir que ciertas tesis antipresentistas extremas, o no tanto, son claramente inviables.

En historia de la lógica, y particularmente en la del siglo XIX, el antipresentismo lleva a descartar propuestas fundadas, sin proponer alternativas. Y en ello converge con las actitudes del segundo tipo.

Respecto a éstas, no resulta irrazonable pensar que aquellas obras que tuvieron efectos en su comunidad merecen una consideración prioritaria. Pero de ahí a excluir del trabajo histórico sobre autores cuyo efecto ha sido diferido o no lo ha tenido por los avances realizados entre su obra y su redescubrimiento lleva a consecuencias absurdas, en particular dentro de la historia de la lógica del siglo XIX. No es para nada rebuscado presentar contraejemplos es este desarrollo: R. Grassman, Bolzano o Frege —durante cierto período— son sólo algunos casos entre varios otros. Pero además es necesario poner atención a factores de tipo variado. «Efectos en su comunidad» supone, en forma aparentemente trivial, una comunidad constituida y publicaciones periódicas con características similares a las actuales (éste sí es un procedimiento presentista inaceptable claro). Pero en lógica, por lo menos en el período considerado, no existía ni una comunidad ni mucho menos publicaciones especializadas. La aparición puntual

de trabajos no permite para nada pensar sólo en sus efectos inmediatos como decisivos.

Ambos aspectos están, como es obvio, estrechamente relacionados. A mi modo de ver, las formas de pensar referidas, que resultan dominantes en la historiografía reciente de la lógica y en especial con referencia a la primera mitad del siglo XIX, y que resultan en actitudes depreciadoras, no están para nada fuera de discusión. Pienso además que su aceptación tiene consecuencias interpretativas desgraciadas.

V

Leibniz, Boole y Frege (Peano en un grado menor) han sido considerados alternativa y repetidamente como fundadores de la nueva lógica.

Con anterioridad, la figura de Aristóteles ha resultado, como es obvio y con razón, ineludible, pero también han sido estudiados y son conocidos adecuadamente de la Antigüedad la lógica estoica y el aporte de Galeno. Ha habido una revaloración adecuada de otros trozos significativos: el caso de la lógica medieval es uno de ellos. Basten como ejemplos.

En cambio, de la lógica de la primera mitad del siglo XIX —si excluimos, es cierto, algunos aportes historiográficos interesantes— recibimos la impresión más difundida de que habría sólo casos folklóricos, prácticamente nada interesante.

VI

Un caso especialmente ilustrativo del período considerado es el de J. D. Gergonne, editor de los *Annales de Mathématiques Pures et Appliquées* (1810-1831), primera revista matemática publicada de forma regular (Dhombres y Otero, 1993). Su trabajo de lógica, el «Essai de Dialectique Rationelle», aparentemente aislado, es la obra de un matemático, para nada comparable con grandes figuras, en el que sin embargo se dan de forma convergente producciones interesantes en nuestra perspectiva. Más allá de su tarea como editor, Gergonne:

1) posee una extensa producción en varios campos de la matemática y muy especialmente en geometría y geometría proyectiva antes de la sistematización clásica debida a Poncelet;

2) enuncia y aplica el principio de dualidad en dicha rama de la geometría: punto y recta en geometría plana, y punto y plano en el espacio, resultan intercambiables, de modo que aparecen geometrías simultáneas —escritas en columnas correspondientes—, con lo que esos términos aparecen como variables sujetas a propiedades establecidas en axiomas y teoremas;

3) desarrolla una teoría interesante de la definición e introduce las definiciones implícitas de un modo limitado pero para nada irrelevante;

4) presenta una consideración de especial interés sobre el análisis y la síntesis, y una teoría básica sobre los lenguajes científicos, en oposición a la del dominante Condillac;

5) esos aportes aparecen incluidos en dos largos textos dentro de una teoría amplia de las ciencias deductivas que responde al estado de las matemáticas en su momento.

La *dialectique rationelle* es aparentemente una teoría del silogismo. Pero su modo de construcción encierra un cálculo de cierta generalidad. Dadas dos clases plantea cinco situaciones posibles entre ellas, en lugar de las cuatro tradicionales, insuficientes. Desarrolla esquemas representativos inspirados en los de las cartas de Euler, pero que de por sí dan lugar en este caso a un cálculo. Dichos diagramas no son, pues, meramente representativos, como es el caso en la mayoría de los que aparecieron en otras obras lógicas, anteriores o posteriores, sino integrantes como decimos de un cálculo diagramático, además extensional. Las proposiciones correspondientes, junto con sus representaciones, dan lugar a un algoritmo en cuyos detalles no vamos a entrar aquí. Ese algoritmo permite encarar el silogismo de un modo general, cosa que no sucedía en las obras tradicionales, y permite, mediante transformaciones, también de otro alcance que las de la tradición, llegar a mostrar de qué principios surgen las demás formas presentadas. Si bien Gergonne se limita, además, a tomar el silogismo como campo de pruebas para sus cálculos lógicos, y esto es tan fundamental como los algoritmos presentados, muestra cómo esos principios pueden ser sustituidos de modo equivalente *por otros*. En varios sentidos, pues, Gergonne se despega fuertemente de la consideración tradicional.

Los diferentes aportes de Gergonne —tanto matemáticos como de teoría de las ciencias deductivas— convergen. Pero ello no es para nada casual. Cuando nos dice «On raisonne en effet, avec des mots, tout comme en algèbre on calcule avec des lettres et, de même qu'on peut exécuter avec exactitude un calcul algébrique, sans douter seulement de la signification des symboles sur on opère, on peut pareille-

ment suivre un raisonnement, sans connaître aucunement la signification des termes dans lequels il est exprimé, ou sans y songer aucunement si on la connaît», no podemos menos que pensar en un aserto muy posterior, bien conocido, de Boole, que expresa una culminación de la línea de desarrollo del álgebra inglesa aplicada a la lógica.

VII

Otro caso de interés es el de M. W. Drobisch, que publicó en 1836, en Leipzig, su *Neue Darstellung der Logik nach ihren einfachsten Verhälnissen, nebst einem logischmathematischen Anhange,* con sucesivas ediciones, con cambios en el título[13], en 1851, 1863 y 1875.

Lógico de ascendencia herbartiana, Drobisch, en su «Apéndice lógico-matemático» (1836, 125-168), que resulta la parte quizás más importante del libro, demuestra conocer algunos antecedentes importantes para su modo de encarar la lógica, entre los cuales figuran Ploucquet, Lambert, Semler, Bernoulli, Gergonne, Twesten, Hauber y, desde luego, Herbart.

Dicho apéndice está subdividido en cinco partes: «Sobre la teoría de la demostración», «Construcción algebraica de las formas del juicio más simples y deducción de las conclusiones basada en dicha construcción», «Sobre la teoría de las cadenas de conclusiones», «Acerca de la teoría de las divisiones y clasificaciones» y «Acerca de la teoría de las demostraciones».

Esta última se apoya en la demostración prolija, para la época, de un teorema de geometría concerniente a los paralelogramos, y trata además sucesivamente: 1) la tesis de Hauber sobre la reversibilidad de los juicios universales afirmativos; 2) la demostración matemática de n a $n + 1$[14] y 3) la teoría de la analogía.

En la primera parte Drobisch utiliza visiblemente teoría combinatoria, que tenía una acentuada tradición en la matemática alemana del momento, especialmente en la Escuela de K. F. Hindenburg, también de Leipzig.

La segunda parte enfoca la representación de los juicios simples como relaciones de *extensión* y utiliza procedimientos algebraicos usuales. Es de señalar que la nota aclaratoria agregada alude a los cálculos de Lambert y de Ploucquet, de base no extensional, y remite a un sig-

13. Aparece como *Neue Darstellung der Logik nach ihren einfachsten Verhältnisse, mit Rücksicht auf Mathematik und Naturwissenschaft.*
14. Posteriormente llamada inducción completa.

nificativo texto de Gergonne, de su *dialectique rationelle*: «On ne doit jamais perdre de vue que le comble de la perfection des méthodes est de nous mettre en mains les moyens de parvenir mécaniquement et sans le secours d'aucun sorte de raisonnement, au but que nous nous proposons d'atteindre» (p. 213). Hay que recordar cómo Castillon, en un cálculo de base no extensional, que era lo corriente, hacía participar en él elementos externos al mismo (Otero, 1997). En cambio, Drobisch tiene bien claras tanto la exigencia referida como la conveniencia del uso básico de la extensión. Aunque su punto de partida es nuevamente el silogismo, en sus planteos lo excede en mucho, especialmente por la generalidad de su método: procede a partir de problemas y de sus ejemplificaciones para llegar a propuestas de alcance general.

Resulta especialmente interesante su estudio (en la tercera parte del apéndice) de las cadenas de conclusiones de *n* premisas. Por ejemplo, enuncia la siguiente propiedad: «una cadena con conclusión universal negativa siempre tiene entre sus premisas no más y no menos de una negativa, las restantes son universales afirmativas» (p. 144). Y así presenta, con demostración, un conjunto de propiedades de las cadenas de conclusiones (ejemplos en Drobisch, 1836, 145 y 151).

En cuanto a la división de conceptos (cuarta parte), «se puede hacer uso, para la designación de estas operaciones lógicas, de los signos de sus aritméticas análogas» (p. 151). En este tema también introduce «algunas reflexiones combinatorias» y muestra cómo «Si un concepto tiene *m* divisiones secundarias, entonces se pueden ordenar de m (m-1) ... 2.1 maneras distintas» (p. 154-155).

Aun fuera del texto del «Apéndice lógico-matemático», en el libro mismo hay elementos de interés que hay que considerar, por ejemplo en cuanto a las técnicas lógico-diagramáticas:

> En lo que se refiere a la inferencia de los modos de la conclusión por la consideración de los círculos, puede remitirse —además de a las «cartas de Euler a una princesa de Alemania» sobre distintos temas de la física y la filosofía, segunda parte, p. 90 y siguientes, de las que ha pasado a varios libros recientes de lógica— a un ensayo de Gergonne escrito con elegancia francesa y probablemente desconocido en su mayor parte por los lógicos alemanes, titulado *Essai de dialectique rationelle,* en sus *Annales de Mathématiques,* t. VII, p. 189. Lambert infiere de otro modo las conclusiones por su designación característica (Organon, primera parte, p. 132). En el Apéndice II se encuentra tratado el tema de una manera muy simple, mediante la construcción simbólica del cálculo lógico (Drobisch, 1836, 69).

No es desdeñable la difusión que efectúa el libro de obras anteriores.

La fuerte influencia que Drobisch recibe de Gergonne —por más que no refleje detalladamente los algoritmos usados por éste—, unida al hecho de la difusión de las varias ediciones que tuviera la obra a lo largo del siglo, hace plausible pensar nuevamente, a través de este caso, que los aportes a una nueva lógica —aun *desde* el marco del silogismo pero sin limitarse a los esquemas tradicionales— no estuvieron nada aislados como parece surgir casi invariablemente de la historiografía del período.

VIII

A diferencia de los casos presentados antes, el de Boole requiere, impone, referencias retrospectivas importantes. Los estudios publicados en los últimos veinte años, por lo menos, han enriquecido sustancialmente el conocimiento histórico por más que no todos ellos lleven a la misma interpretación del período en consideración.

Parece claro situar dos temas, en absoluto desvinculados entre sí, como determinantes en distintos grados del desarrollo primero del álgebra simbólica inglesa[15] y como marco del álgebra de la lógica booleana. Uno es la fundamentación lagrangiana del cálculo infinitesimal y otro el de la aceptabilidad de los números negativos e imaginarios. Koppelman (1972) ha mostrado de forma terminante cómo el cálculo de operaciones (de fuente francesa, especialmente los trabajos de Arbogast y Servois entre otros) es importado y desarrollado en Inglaterra hasta el punto de constituirse luego ésta en el centro de investigación en el tema.

Luego de un período de estancamiento de la matemática inglesa, centrada en temas geométricos y en una enseñanza repetitiva, con escaso trabajo de investigación, la acción decidida de la Analytical Society (Enros, 1983; Durand, 1995, entre otros) llevó, no sin esfuerzo y demora, a que se adoptara la notación leibniziana en el cálculo infinitesimal, llamándose especialmente la atención sobre el lenguaje matemático. La vida breve de la sociedad no fue óbice para que la acción de sus miembros tuviera repercusiones significativas tanto en ese sentido como en la revitalización de la investigación matemática y en la publicación de revistas especializadas.

Peacock, hacia 1817, logra cambios en la notación utilizada —aspecto para nada trivial—, publica en 1830 un tratado de álgebra que incluía una nueva concepción del álgebra y, especialmente, en el marco

15. Es como se la llama, sin perjuicio de los notorios aportes irlandeses y escoceses.

de la British Association for the Progress of Science, presenta en 1833 su «informe sobre el progreso reciente y el estado actual de ciertas ramas del análisis». Dubbey (1977) ha mostrado cómo lo sustancial del informe ya estaba contenido en un trabajo inédito de Babbage. De todos modos el informe de Peacock tuvo una enorme difusión sin perjuicio de las resistencias que causó (Pycior, 1981 y, especialmente, 1982; Ohrstrom, 1985). En ese informe se propone un álgebra simbólica separada del álgebra aritmética normal. Sin embargo, el hecho de que el álgebra aritmética todavía hacía en Peacock de «ciencia de sugerencia» (inductora) para el álgebra simbólica impidió que se considerara a ésta de forma totalmente autónoma; ése ha sido un tema especialmente discutido en la historiografía reciente. Asimismo, Richards (1980) trata de mostrar cómo una concepción tradicional de la verdad, todavía dominante en el período, traba el desarrollo del álgebra simbólica «hacia» un álgebra abstracta, moderna.

Las motivaciones de las tesis de Peacock y, en general, del álgebra simbólica han sido variadamente atribuidas; la influencia, no probada a nuestro modo de ver, de Locke (Durand, 1990), ha sido una; pero también han sido estudiados con cuidado ciertos temas ideológicos: las influencias religiosas (Richards, 1992) y la «mente industrial» en un artículo que merecería especial consideración (Ashworth, 1996). La figura de Babbage sigue esperando un estudio de conjunto por su posición estratégica en el período[16].

La historiografía del desarrollo del álgebra simbólica resulta ejemplar para mostrar cómo se va configurando un marco que es el del nacimiento con Boole de la lógica algebraica.

Se han señalado dos textos de lógica, el de Solly (1839) (Panteki, 1993) y el de Whately —con numerosísimas ediciones y reimpresiones, varias docenas, hasta 1884, y con una más ¡en 1913!— (van Evra, 1984), como concurrentes desde una disciplina distinta a la del álgebra simbólica; especialmente el de Whately, con su concepción formal de la lógica tradicional en un período en que este tipo de consideración estaba prácticamente ausente. De cualquier modo pensamos que los aportes de dichos textos no han sido decisivos sino marginales.

Tan numerosos o más han sido los estudios sobre la obra de Boole. Son especialmente esclarecedores sobre el núcleo de la lógica boolea-

16. Wilkes (1977), Mosconi (1983) y Dubbey (1977 y 1984) han considerado distintos aspectos, pero faltaría ver su función como organizador, estructurador, en un largo período durante el cual sus preocupaciones centrales variaron.

na los de van Evra (1977), Corcoran y Wood (1980) pero también la reseña que Corcoran (1986) dedica a la publicación de la correspondencia entre De Morgan y Boole. Laita a su vez presenta un conjunto nutrido de trabajos (1977, 1979, 1994, entre varios otros); especialmente interesante es el referente a la separación de símbolos en Gregory y Boole.

Sobre temas vinculados a la filosofía de la lógica de Boole, sean tratamientos de conjunto —resultan señalables especialmente el de Hesse (1952) y el libro de Grattan-Guinness y Bornet (1997), fuente riquísima que hay que explotar—, sean particulares, es el caso de Grattan-Guinness (1982; 1991); cubren, además de los de filosofía, temas de lógica, en particular el tan controvertido asunto (en Diagne, 1989, ocupa a mi modo de ver un lugar excesivo) de una forma final de exposición que Boole habría intentado para presentar sus aportes sin el lenguaje matemático de sus demás obras. Es más que dudoso interpretar sobre la base de textos aislados una presunta independencia para Boole entre lógica y lenguaje matemático.

Resultan especialmente interesantes los trabajos que estudian la obra matemática de Boole, especialmente la previa a *Mathematical analysis of logic.*

Una tradición continua tendente a ejercer un inusual rigor en el análisis, que ya se expresó desde Lagrange, y a través del álgebra simbólica, surge nuevamente en Boole en temas referentes al cálculo diferencial; y es a partir de ellos —aunque no sólo allí— como se pone de manifiesto esa trabazón señalada entre el desarrollo del álgebra inglesa y la lógica algébrica naciente.

Aquí no interesaba especificar el aporte lógico mismo de Boole (el ya citado muy preciso estudio de Corcoran y Wood, 1980, entre algunos otros trabajos, lo hace), sino particularmente el no aislamiento de su obra lógica dentro de la verdadera red de investigaciones lógicas y matemáticas convergentes en que está situado.

La estrechísima unión entre matemáticas y lógica y entre lógica y lenguaje graba en una expresión muy escueta el ámbito dentro del cual nace la lógica algébrica. Y eso es lo que aquí interesa basado en los aportes historiográficos señalados.

IX

Frege escribió un largo artículo hacia 1881-1882, es decir, algo después de publicar su *Begriffschrift,* bajo el título de «El cálculo lógico de Boole y la conceptografía», y uno corto, en 1882, «El lenguage lógico

de fórmulas y mi conceptografía». Ambos aparecen en el *Nachlass*. Ninguno de ellos fue publicado en su momento a pesar de que Frege envió el primero a dos revistas de matemáticas y a una de filosofía, y el segundo a una de filosofía, todas de primer nivel. Aparentemente fueron escritos en respuesta a una reseña que hizo Schröder de su conceptografía. Ambos merecen consideración, especialmente por las referencias retrospectivas que contienen y porque iluminan su obra anterior bien conocida.

En el primero parece haber captado claramente el alcance de la obra lógica de Leibniz: éste «arrojó tal profusión de simientes que en este aspecto constituye una clase por sí mismo» (1881-1882, 7). Captó adecuadamente la relación entre la *lingua characterica* y el *calculus raciocinator* de Leibniz. Dice con razón: «Leibniz se pegó estrechamente al lenguaje». Frase que no es en absoluto trivial porque Frege mismo se va a situar más como continuador de Leibniz que de Boole.

Es más, a pesar de que Frege conocía ediciones anteriores de obras lógicas de dicho autor, todas ellas severamente incompletas, se permitió vaticinar que se «justifica la espera de que una gran parte de su trabajo, que está ahora en toda apariencia muerto y enterrado, goce de una resurrección» (1881-1882, 7). Vaticinio que sabemos se cumplió, tal como Frege lo formuló, a través de la edición de Couturat, que produjo, en general, enorme sorpresa. Luego de un corto recorrido, Frege termina sus observaciones sobre Leibniz; ambos trabajos se centran en lo fundamental en la comparación de su obra con la de Boole, sin dejar de hacer referencias a autores en el entorno de éste.

Según Frege, Boole quizo construir una técnica para resolver problemas lógicos sistemáticamente, mientras que él mismo trata de reconstruir lógicamente el lenguaje matemático. Su propósito se expresaría en una consideración de los contenidos, mientras que Boole se reduciría a un estudio formal de leyes lógicas, meramente algoritmos. La primer afirmación no parece totalmente justificada pero constituye el centro de sus tesis. Frege entiende que un nivel superior del estudio lógico debe abarcar contenidos del lenguaje matemático. La fineza, aunque insuficiente, y además en grado distinto, de aritmética y geometría —ésta muy poco desarrollada en su lenguaje— permite emprender la tarea que Frege se propone, por lo menos para la aritmética. Aun así, la inhabilidad parcial de ésta «reside en la carencia de uno de los dos componentes —el cemento lógico— de los cuales debe consistir todo lenguaje altamente desarrollado» (1881-1882, 13).

Desde el comienzo, su conceptografía quiere expresar, como dijimos, los contenidos del lenguaje matemático, etapa hacia la construcción de una lengua *characterica* que, «a la Leibniz», «pinte no las

palabras sino los pensamientos», y no meramente erigir un cálculo. «La lógica simbólica de Boole sólo representaría la parte formal del lenguaje». Con todo, parece algo exagerado atribuir a Boole solamente «pintar las palabras». La tarea que Frege se propone es complementar los signos matemáticos con un elemento formal, con relaciones lógicas capaces de incorporarse al lenguaje de fórmulas de las matemáticas. Según Frege la lógica de Boole, por su propósito, sería incapaz de hacerlo.

Como consecuencia de una opción fundamental, la de entender que el estudio de los juicios debe preceder al de los conceptos, Frege reduce las proposiciones primarias de Boole a las secundarias (hipotéticas). La conceptografía establecería «una relación orgánica simple y apropiada entre las dos partes de Boole». Recordemos que no es que este autor no la establezca, sino que los puntos de partida de Frege son claramente distintos.

Frege compara con cierto cuidado, a través de ejemplos (1881-1882, 27), el rendimiento teórico de su lenguaje lógico con el de Boole. Con todo valdría la pena considerar el detalle de sus afirmaciones, cosa fuera de lugar aquí.

Por otra parte, el uso de diagramas lógicos por Frege en este escrito (1881-1882, 33) es bastante primitivo en relación con propuestas anteriores y tiene carácter solamente representativo[17]. De ahí, sólo de ese planteo tan elemental de los diagramas lógicos, surgirían las limitaciones que Frege señala acerca de los procedimientos diagramáticos.

Frege resume su pensamiento y dice finalmente (1881-1882, 46) creer que en el trabajo ha mostrado:

> 1. Mi conceptografía tiene un propósito de mayor alcance que la lógica booleana, en que intenta hacer posible presentar un contenido cuando se la combina con signos aritméticos y geométricos. 2. Aparte del contenido, dentro del dominio de la pura lógica, gracias a la notación de la generalidad, ordena un dominio algo más amplio que el lenguaje de fórmulas de Boole. 3. Evita la división de la lógica booleana en dos partes (proposiciones primarias y secundarias), construyendo los juicios como previos a la formación de conceptos. 4. Se encuentra en una situación como para representar las formaciones de conceptos que la ciencia realmente necesita, en contraste con las combinaciones multiplicativas y aditivas relativamente estériles que encontramos en Boole. 5. Necesita menos signos primitivos para las relaciones lógicas y por ello menos leyes primitivas. 6. Puede ser usada para resolver el tipo de problemas que Boole enfrenta, y aun hacerlo con menos reglas pre-

17. Venn, el mismo año 1881, publica una obra cuyos análisis históricos muestran claramente los desarrollos anteriores del tema, y desarrolla su propio esquema diagramático.

> liminares de cómputo. Ése es el punto al cual le atribuyo importancia menor, puesto que tales problemas ocurren rara vez en ciencia, si lo hacen.

Resulta esclarecedor conocer estas consideraciones acerca de autores anteriores de un lógico tan significativo como Frege, a quien se había concebido como sin antecedentes.

X

Dos trabajos publicados últimamente, de Grattan-Guinness (1997) y de Peckhaus (1997),
ellos quisiera hacer algunas observaciones pertinentes.

Contra Gillies (1992),
to que afectaba ya desde Descartes al silogismo, dice: «Nevertheless glancing through several 19th century logic books shows that the syllogism was no longer a central topic. This can be shown by playing Gillies' game of counting pages». Ahora bien, contar páginas, o dar porcentajes de páginas dedicadas al silogismo sobre el total de cada texto de lógica, no es decisivo para fijar la centralidad, *o no*, de un tema. Pero además resulta necesario saber qué quiere decir «central». Como hemos visto, el tratamiento del silogismo, lejos de estar ausente de los aportes a una nueva lógica, juega un papel extremadamente destacado en la presentación de nuevas formas y procedimientos lógicos que exceden ampliamente al silogismo.

Dada una nueva propuesta lógica, casi invariablemente se la aplica al silogismo (e
a prueba como contraste. De ello resulta una «cota mínima» de validación de la propuesta; por eso no resulta sorprendente que se recurra al silogismo en el banco de pruebas. Y como subproducto de ello se efectúan ajustes tanto al nuevo modelo cuanto críticas a la teoría silogística anterior, en forma de completamientos o rectificaciones. Pero, en general, previa o simultáneamente, se expone la teoría anterior. Y hay muchos casos en que esto se hace de manera ejemplar: eso se ve tanto en Boole como en los otros presentados en este trabajo, así como en algunos autores significativos presentes en la historiografía: el propio Couturat (1901)
ca —no de arqueo-lógica— del siglo XIX para comprobarlo. Y dado que la teoría silogística se puede exponer *en muy pocas páginas* —los ejemplos pululan, no es necesario buscarlos en recónditos o exten-

sos repositorios, ni en Hegel—, resultará que el silogismo obtendrá en la encuesta magros porcentajes, tanto los indicados por Peckhaus como los que surgen de Gillies. El silogismo resulta nada central en cuanto aporte, pero central como modelo elemental de aplicación y de contraste, al punto que se consideran importantes para la lógica nueva sólo aquellos aportes que lo exceden.

A nuestro modo de ver, el período cubierto por Grattan-Guinness (1997) resulta demasiado largo para aplicarle hipótesis explicativas que lo abarquen en su totalidad. En primer lugar difícilmente puede hacerse eso de modo que alcance no sólo las mitades pre y post-booleanas del siglo XIX, sino particularmente la porción cubierta del siglo XX. Hasta el entorno institucional en cada uno de esos subperíodos es diferente. Con tal amplitud de aplicación, las hipótesis están sujetas a una aleatoriedad no soslayable. Y resulta de ese modo, casi trivialmente, el *dictum* de oscilación: vida en común, vidas separadas.

Por otra parte, hay vidas y vidas. La poca atención que los matemáticos, en general, presten a la lógica es un tipo de vida que merece atenta consideración aparte. Pero no es esa vida en común, o divorcio, ya no mera separación, lo que interesa aquí.

El aporte de los matemáticos a la nueva lógica ha sido decisivo. Por más que ciertos filósofos hayan contribuido al proceso de su constitución; por más que Whately o Herbart o Lotze, para dar nombres de distintos niveles —no es difícil encontrar algunos otros, mayores o menores que ellos—, hayan producido textos interesantes, los aportes significativos han sido de matemáticos. Este hecho no es trivial, tiene sus explicaciones, pero no es lo principal.

Para referirnos sólo a la primera mitad del siglo, *las* matemáticas del período han sido o coadyuvantes o inductoras, o en muchos casos determinantes de los aportes de ese paso a una lógica nueva. Y para afirmarlo no es suficiente con los casos presentados aquí. Ello aparece también con Bolzano, con Robert Grassman o con De Morgan, pero no sólo con ellos. Mostrarlo prolijamente excede como es obvio el presente trabajo, pero no es tarea abstrusa. En general se trató de fértil vida en común, en el amor y en la descendencia.

En los casos analizados no basta, por otra parte, considerar sólo los aportes lógicos estrictos. El algoritmo lógico-diagramático de Gergonne (y las conclusiones que extrae de él) converge con sus aportes matemáticos y con su teoría de las ciencias deductivas (§ 6); el «Apéndice lógico-matemático» de Drobisch con el análisis combinatorio y con temas matemáticos conexos; en Boole su producción en lógica

algébrica con su propio trabajo en el cálculo diferencial y con los resultados de un largo proceso vivido por la concepción algébrica del análisis; en Frege, aun como crítico de Boole, el aporte matemático resulta casi obvio.

BIBLIOGRAFÍA*

Ashworth, W. (1996), «Memory, efficiency and symbolic analysis»: *Isis* 87.

Baltas, A. (1994), «On the harmful effects of excessive antiwhiggism», en K. Gavroglu, J. Chistianidis y E. Nicolaïdis (eds.) (1994), *Trends in the historiography of science,* Kluwer, Dordrecht.

Boole, G. (1952), «*The mathematical analysis of logic* (1847), later notes and additions», en Rhees (ed.) (1952), *Studies in logic and probability by George Boole,* Watts, London.

Boole, G. (s. f.), *An investigation of the laws of thought on which are founded the mathematical theories of logic and probability,* Dover, New York (edición original de 1854).

Boswell, T. (1988), «On the textual authenticity of Kant's logic»: *History and Philosophy of Logic* 9.

Castillon, G. (1804), «Réflexions sur la logique»: *Mémoires de l'Académie Royale des Sciences et Belles Lettres (Classe de Philosophie Spéculative).*

Corcoran, J. y S. Wood (1980), «Boole's criteria for validity and invalidity»: *Notre Dame Journal of Formal Logic* 21.

Corcoran, J. (1986), «Essay review: G. C. Smith (ed.) The Boole-De Morgan correspondence (1842-1864)»: *History and Philosophy of Logic* 7.

Couturat, L. (1901), *La logique de Leibniz d'après des documents inédits,* Alcan, París.

Dhombres, J. y M. H. Otero (1993), «Les Annales de Mathématiques Pures et Appliquées: le journal d'un homme seul au profit d'une communauté enseignante», en E. Ausejo y M. Hormigón (eds.) (1993), *Messengers of mathematics; european mathematical journals (1800-1946*), Siglo XXI, Madrid.

Diagne, S. (1989), *L'oiseau de nuit en plein jour,* Belin, París.

Drobish, M. (1836), *Neue Darstellung der Logik nach ihren einfachsten Verhältnissen nebst einem logischmathematischen Anhange,* Leipzig.

Dubbey, J. (1977), «Babbage, Peacock and modern algebra»: *Historia Mathematica* 4.

Durand, M. (1990), «Genèse de l'algèbre symbolique en Angleterre: une influence possible de J. Locke»: *Revue d'Histoire des Sciences* 42.

* Dada la extensión de la bibliografía disponible sobre el tema, limito ésta y remito, para otros textos, a las referencias contenidas en los trabajos aquí enumerados.

Durand, M. (1995), «L'impact des travaux de l'école algébrique anglaise dans les journaux scientifiques autour de 1830»: *Revue d'histoire des Sciences* S.2, 3.

Enros, P. (1983), «The Analytical Society (1812-1813): precursor of the renewal of Cambridge mathematics», *Historia Mathematica* 10.

Ferreirós, J. (1996), «Traditional logic and the early history of sets, 1854-1908»: *Archive for the History of Exact Sciences.*

Frege, G. (1881-1882), «Boole's logical calculus and the concept-script», en H. Hermes, F. Kambartel y F. Kaulbach (eds.), *Gottlob Frege, posthumous writings,* Blackwell, Oxford.

Frege, G. (1979), «Boole's logical formula-language and my concept-script», en H. Hermes, F. Kambartel y F. Kaulbach (eds.), *Gottlob Frege, posthumous writings,* Blackwell, Oxford.

Gergonne, J. D., «Essai de dialectique rationelle»: *Annales de Mathématiques Pures et Appliquées* 7 (otros artículos en la misma publicación sobre teoría de la definición, análi
lidad, lenguaje de las ciencias).

Grattan-Guinness, I. (1982), «Psychology and the foundations of logic and mathematics: the cases of Boole, Cantor and Brouwer»: *History and Philosophy of Logic* 3.

Grattan-Guinness, I. (1997), «Vida en común, vidas separadas; sobre las interacciones entre matemáticas y lógica desde la Revolución Francesa hasta la primera guerra mundial»: *Theoria* 12 (publicado con anterioridad en *Southafrican Journal of Philosophy* 7/2, 1988).

Grattan-Guinness, I. y G. Bornet (1997), *George Boole; selected manuscripts on logic and its philosophy,* Birkhäuser, Basel.

Heath, P. (ed.) (1966), *Augustus De Morgan: On the syllogism and other logical writings,* Yale University, New Haven.

Hesse, M. (1952), «Boole's philosophy of logic»: *Annals of Science* 8.

Hovens, F. (1997), «Lotze and Frege: the dating of the "Kernsätze"»: *History and philosophy of logic* 18.

Kant, I. (1970), *Immanuel Kant's Critique of Pure Reason*, tr. Norman Kemp Smith, 1920.

Kant, I. (1974), *Principium primorum congnitionis metaphysicae nova dilucidatio,* Universidad Central de Venezuela, Caracas.

Koppelman, E. (1972), «The calculus of operations and the rise of abstract algebra»: *Archive for the History of Exact Sciences* 8.

Laita, L. (1977), «The influence of Boole's search for a universal method in analysis on the creation of his logic»: *Annals of Science* 34.

Laita, L. (1979), «Influences on Boole's logic: the controversy between William Hamilton and Augustus De Morgan»: *Annals of Science* 36.

Ledesma, L., A. Pérez y D. Borrajo y L. Laita (1994), «La lógica de Boole como consecuencia del método de separación de símbolos de Gregory-Boole; estudio histórico y su emulación por computador», en S. Garma,

D. Flament y V. Navarro (eds.) (1994), *Contra los titanes de la rutina,* Comunidad de Madrid/CSIC, Madrid.

Lützen, J. y W. Purkert (1989), *Conflicting tendencies in the historiography of mathematics,* Matematik Institut, København.

Mosconi, J. (1983), «Charles Babbage: vers une théorie du calcul mécanique»: *Revue d'Histoire des Sciences* 36.

Otero, M. H. (1997), *Joseph-Diez Gergonne (1771-1859): Histoire et philosophie des sciences,* Centre François Viète (Université de Nantes), Nantes (véanse además trabajos anteriores allí referidos).

Panteki, M. (1993), «Thomas Solly (1816-1875): an unknown pioneer of the mathematization of logic in England, 1839»: *History and Philosophy of Logic* 14.

Peacock, G. (1834), «Report on the progress and present state of certain branches of analysis»: *Report of the third meeting of the British Association for the Advancement of Science.*

Peckhaus, V. (1997), «The way of logic into mathematics»: *Theoria* 12.

Pycior, H. (1981), «George Peacock and the british origins of symbolical algebra»: *Historia Mathematica* 8.

Pycior, H. (1982), «Early criticism of the symbolical approach to algebra»: *Historia Mathematica* 9.

Richards, J. (1980), «The art and the science of british algebra: a study on the perception of mathematical truth»: *Historia Mathematica* 7.

Richards, J. (1992), «God, truth, and mathematics in nineteenth century England», en M. Nye *et al.* (eds.), *The invention of physical science,* Kluwer, Dordrecht.

Risse, W. (1965), *Bibliographia logica,* Olms, Hildesheim.

Sluga, H. (1980), *Gottlob Frege,* Routledge & Kegan Paul, London.

Solly, T. (1839), *A syllabus of logic, in which the views of Kant are generally adopted and the laws of syllogism simbolically expressed,* Deighton, Cambridge.

Van Evra, J. (1977), «A reassessment of George Boole's theory of logic»: *Notre Dame Journal of Formal Logic* 18.

Van Evra, J. (1984), «Richard Whately and the rise of modern logic»: *History and philosophy of logic* 8.

Vega, L. (1996), *Una guía de historia de la lógica,* UNED, Madrid.

Whately, R. (1826), *Elements of logic, comprising the substance of the article in the Encyclopedia Metropolitana, with additions, etc.,* Mawman, London.

Wilkes, M. (1977), «Babbage as a computer pioneer»: *Historia Mathematica* 4.

LA TRADICIÓN KANTIANA

Mario Caimi

En la tradición kantiana deberíamos incluir a casi todos los autores de los siglos XIX y XX, pues son muy pocos los que no acusan influencia de la filosofía crítica. Al no poder abarcarlos a todos, nos vamos a referir, en principio, sólo a aquellos autores que se llaman a sí mismos, explícitamente, «kantianos», o que han tenido una influencia particular en el desarrollo del kantianismo (como es el caso de los que pertenecen a la llamada «filología kantiana»). Pero aun de estos grupos hemos de excluir, con inevitable arbitrariedad, a aquellos autores como Fichte o Schopenhauer, que desarrollaron doctrinas cuya originalidad es tal, que sería injusto considerarlos como meros continuadores del idealismo crítico; nos contentaremos con una mención de estos pensadores de notoria independencia, y remitiremos a las exposiciones separadas que se hacen en otros artículos de este mismo volumen.

I. LOS PRIMEROS KANTIANOS

Al principio fue difícil apropiarse del punto de vista trascendental. Por ello, el kantianismo parece haber tropezado con cierta incomprensión inicial. Sin embargo, investigaciones recientes han mostrado que, sin que el mismo Kant lo supiera, desde muy temprano se estudió cuidadosamente su filosofía y se la apreció de manera adecuada (Hinske *et al.*, 1995, 1 y 238 y ss.).

Un profesor de Matemática en Königsberg, Johannes Schultz, pasa por ser el primer kantiano. Escribió dos obras sobre la filosofía crí-

tica: *Erläuterungen über des Herrn Prof. Kant Kritik der reinen Vernunft* y luego *Prüfung der Kantischen Kritik der reinen Vernunft.* También fue partidario de Kant en Königsberg el profesor de Filosofía y editor de la *Logik* Gotlieb Benjamin Jäsche (1762-1842).

A partir de 1784 se dictaron en la universidad de Jena lecciones sobre la filosofía de Kant. El primero que lo hizo fue probablemente Johann August Heinrich Ulrich, en el semestre de invierno de 1784. En Jena Christian Gottfried Schütz fue uno de los primeros seguidores de Kant, cuyos escritos precríticos estudió y apreció, especialmente el *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes* (1763). En general, Schütz fue un personaje central en la vida intelectual de Jena a finales del siglo XVIII. Compartió con sus dos cuñados Ernst Jakob Danobius y Johann Jakob Griesbach (los dos profesores de Teología en Jena) su interés por la filosofía de Kant, cultivado también en el círculo o salón filosófico por él dirigido. Editó junto con Reinhold el *Allgemeine Literatur Zeitung,* órgano de difusión del kantianismo en Jena.

Carl Christian Erhard Schmid (1761-1812) fue también profesor en Jena, donde ya desde 1785 dio lecciones sobre la filosofía de Kant. Contribuyó al esclarecimiento de los nuevos conceptos y términos con su comentario a la *Crítica de la razón pura: Critik der reinen Vernunft im Grundrisse zu Vorlesungen nebst einem Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der Kantischen Schriften* (Jena, 1786). En las ediciones siguientes el comentario y el diccionario se editaron por separado. El *Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der Kantischen Schriften* (1788) todavía sigue vigente como obra de consulta.

Pero fue Karl Leonhard Reinhold (1758-1823) quien llevó el criticismo a más amplia difusión. Escribió *Briefe über die Kantische Philosophie,* primero publicadas en la revista *Deutscher Merkur,* que dirigía su suegro Wieland, en 1786 y 1787; en estas cartas explica la filosofía de Kant con un estilo accesible. Al ser llamado su autor a la universidad de Jena como profesor de Filosofía (1787), esa universidad se volvió un centro de estudio de la filosofía kantiana, y el *Jenaische Allgemeine Literaturzeitung* vino a ser un órgano del kantianismo[1]. En su obra *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* (Jena, 1789) Reinhold procuró superar la separación de sensibilidad y entendimiento mediante un principio único fundamental: el «principio de la conciencia». Este principio, su-

1. Sobre el *Allgemeine Literatur-Zeitung* y su influencia en la difusión de la filosofía de Kant véase Horst Schröpfer (Hinske *et al.*, 1995, 85-100).

ponía Reinhold, completaba la doctrina kantiana de la unidad de la apercepción, suministrando el primer fundamento del sistema de la filosofía crítica. Kant no admitió esta interpretación de su filosofía; pero Fichte la tomó como un punto de partida de su doctrina de la ciencia.

Un notable y temprano trabajo de filología kantiana fue el realizado por el predicador Georg Samuel Albert Mellin, de Magdeburgo: *Marginalien und Register zu Kants Kritik des Erkenntnisvermögens* (2 vols., Züllichau, 1794-1795); *Enzyklopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie* (6 vols., Züllichau/Leipzig, 1797-1803).

Entre los que con mayor originalidad asimilaron y desarrollaron el kantianismo está Salomon Maimon (1753-1800). Éste empleó tesis leibnizianas como sustitutos de las doctrinas de Kant que él mismo critica. En primer lugar critica Maimon el concepto de «cosa en sí». Al no poder representarnos de una vez todas las propiedades de los objetos, referimos siempre las propiedades que poseemos a otras que no tenemos y que están en el objeto. Así se produce en nosotros la ilusión de que todos los objetos son representaciones de nuestra conciencia, e imaginamos otros objetos originarios, exteriores, a los que referimos nuestras representaciones, como si fueran los modelos de éstas. En verdad, nuestras representaciones no son otra cosa que los objetos mismos, dados a nuestra conciencia. No es necesario pensar un objeto exterior al pensar. Por todo ello, no es necesario suponer una afección de la sensibilidad por la cosa en sí. Los contenidos de conciencia, cualitativamente diferentes, se explican como «diferenciales» de un entendimiento infinito: la determinación de cada dato singular está dada por las relaciones mutuas de los diferenciales.

Todo el pensar se basa, para Maimon, en un principio fundamental que es el «principio de la determinabilidad»; éste es anterior al principio de no contradicción. El pensamiento real no satisface sólo criterios lógico-formales, sino que requiere un criterio fundado en una relación real con el objeto. Esta relación es la establecida por el principio de determinabilidad, pues funda en la unidad de la conciencia la síntesis que refiere a objeto lo múltiple. Maimon desarrolla, a partir del principio de determinabilidad, su exposición sistemática de la lógica y de la filosofía trascendental (*Versuch über die Transcendentalphilosophie,* 1790; *S. Maimon's Streifereien im Gebiete der Philosophie,* 1793; *Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens*, 1794).

Maimon, como Kant, no se basa en la ética en el *Faktum* de la conciencia moral, sino en la tendencia a la universalización de nuestras representaciones. De ahí obtiene, para la voluntad, el principio de la razón pura práctica: Actúa de tal manera que tu voluntad par-

ticular (que determina una acción particular) pueda ser pensada como la voluntad de todo ser racional.

Jakob Sigismund Beck (1761-1840) fue un fervoroso seguidor de Kant y terminó apartado de él por cuestiones de doctrina. Escribió *Erläuternder Auszug aus Kants kritischen Schriften* (Riga, 1793 y ss.). En el tercer tomo de esta obra, *Einzig möglicher Standpunkt, aus welchem die kritische Philosophie beurteilt werden muß* (Riga, 1796), y también en su *Grundriß der kritischen Philosophie* (1796), procuró resolver el problema de la cosa en sí, en la que se origina la materia del conocimiento, y de la que se niega, empero, la espacialidad, la temporalidad y la causalidad. Beck siguió, en su solución, a Maimon y quizá también a Fichte; no aceptó que el sujeto fuese afectado por la cosa en sí. Las formas de la intuición, espacio y tiempo se originan, según Beck, en un acto de síntesis originaria de lo múltiple que viene a ser lo mismo que las categorías.

Christoph Gottlieb Bardili (1761-1808) desarrolló un «realismo racional» que, con ser de oscura expresión, anticipó algunas doctrinas de Schellig y de Hegel. Se opuso a Kant en su escrito «Grundriß der ersten Logik, gereinigt von den Irrtümern der bisherigen Logik, besonders der kantischen» (Stuttgart, 1800). El realismo de Bardili presupone la realidad de Naturaleza y Espíritu, sin haber refutado los argumentos de Kant.

En Holanda, un profesor de Filosofía en Amsterdam, Paul van Hemert (1756-1825), expuso la filosofía de Kant en el libro *Beginsels der kantianische Wysgeerte* (Amsterdam, 1796) y difundió la filosofía crítica en una revista dedicada a este fin: *Magazin for de kritische Wysgeerte.* También en Holanda escribió J. Kinker un trabajo que pronto fue traducido al francés: *Essai d'une exposition succincte de la critique de la raison pure de Mr. Kant* (Amsterdam, 1801).

En Francia, Destutt de Tracy se expresó críticamente sobre la filosofía trascendental basándose en este trabajo de Kinker; escribió «De la métaphysique de Kant, ou observation sur un ouvrage intitulé: Essai d'une exposition...» (*Mém. de l'Inst.*, 1802). Charles-François Dominique de Villers (1767-1815) entendió primero a Kant como un escéptico, pero luego profundizó en el conocimiento de la filosofía crítica; sin embargo, influido por Reinhold y por Jacobi, interpretó la crítica del conocimiento a la manera psicológica. Publicó algunos artículos de introducción a la doctrina de Kant en *Le spectateur du Nord* (1798 y 1799). Tradujo, para la misma revista, la *Idee einer allgemeinen Geschichte,* y resumió el contenido de la *Crítica de la razón pura* en un artículo, «Critique de la raison pure», que envió a Kant el 12 de mayo de 1799. Villers escribió también una obra en dos

tomos: *Philosophie de Kant ou principes fondamentaux de la philosophie trascendentale* (Metz/París, 1801). Napoleón le encargó un resumen de esta obra, que también fue publicado, aunque en edición reducida.

También en Francia escribió sobre Kant J.-M. Hoëne-Wronski (1778-1853): *Philosophie critique découverte par Kant* (Marsella/París, 1803). Pero se ocupa casi solamente de temas de filosofía natural.

En Inglaterra presentó la filosofía kantiana Nitsch: *General and introductory view of Kant's principles concerning man, the world and the deity* (Londres, 1796). También escribió sobre Kant Willich: *Elements of the critical philosophy* (Londres, 1798).

Johann Georg Hamann (1730-1788) fue amigo personal de Kant. Criticó la división de las facultades cognoscitivas en entendimiento y sensibilidad. El hecho de la existencia del lenguaje muestra la existencia sensible de la razón (y, por tanto, la coincidencia de lo que se había erróneamente separado). Estas ideas las desarrolló Hamann en *Metakritik ueber den Purismus der reinen Vernunft* (1800).

Johann Gottfried Herder (1744-1803) concibe la historia como progreso hacia la idea de humanidad. No opone Naturaleza y libertad, como Kant, sino que sostiene la unidad y el desarrollo gradual en la Naturaleza y en el Espíritu. En el lenguaje encuentra Herder, de modo parecido a Hamann, una refutación del apriorismo kantiano. El espacio y el tiempo son conceptos empíricos; la forma y la materia del conocimiento no se distinguen, ni siquiera en su origen; la razón no puede subsistir separada de las otras facultades. En lugar de una crítica de la razón se precisa una fisiología de las facultades cognoscitivas. Herder se volvió contra Kant en *Verstand und Erfahrung, Vernunft und Sprache, eine Metakritik der reinen Vernunft* (1799). También escribió, en oposición a la *Crítica de la facultad de juzgar*, un libro de estética: *Kalligone* (1800).

J. W. Goethe conoció las obras de Kant, especialmente la *Crítica de la facultad de juzgar* y la *Crítica de la razón pura*. Su propia filosofía lo inclina más hacia el spinozismo y hacia una identificación de la Naturaleza y Dios («Natur», *ca.* 1780). En la tercera *Crítica* se basa su escrito «Schaffen, Tun und Denken». A la influencia de Goethe (junto con el ministro Christian Gottlob Voigt) como funcionario del gobierno de Weimar se debe, en parte, el florecimiento del kantianismo en la Universidad de Jena, en las últimas décadas del siglo XVIII.

La doctrina de la razón, sostenida por Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819), lo coloca en oposición a las tesis kantianas: la razón es, para él, una facultad de captar inmediatamente lo suprasensible. Jacobi critica a Kant en su libro *David Hume über den Glauben, oder*

Idealismus und Realismus (Breslau, 1787); allí expresa una objeción a la doctrina kantiana de la afección que luego se hizo clásica. También sobre la filosofía crítica trata su escrito «Ueber das Unternehmen des Kritizismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen», publicado en la serie *Beiträge zur leichteren Uebersicht des Zustandes der Philosophie beim Anfange des 19. Jahrhunderts* (Hamburgo, 1802).

Friedrich Schiller (1759-1805) comenzó a estudiar las obras principales de Kant en 1791, en primer lugar la *Crítica de la facultad de juzgar.* Fue profesor en Jena y allí formó una sociedad de estudio de la tercera *Crítica.* Procuró, en sus escritos estéticos y morales, unificar la doctrina kantiana con los ideales de Shaftesbury y de Goethe. Trató con especial atención la idea de lo sublime, a la que dedicó varios tratados, siempre sobre la base del pensamiento kantiano. El principal escrito de Schiller en el período kantiano es *Ueber Anmut und Würde* (1793). La gracia moral es la armonía de Espíritu y Naturaleza, de deber e inclinación. La gracia debe acompañar a la dignidad completándola. El rigorismo kantiano, que reconoce el deber pero no la gracia, podría conducir a un ascetismo oscuro.

En el escrito *Ueber naive und sentimentalische Dichtung* (1795-1796) Schiller pone en relación la estética y la filosofía de la historia; procura restablecer allí la unidad de la cultura con la Naturaleza, en una armonía regida por una idea. También expresó Schiller la realidad práctica de la libertad y de la virtud moral en sus poemas filosóficos.

Jean Paul Friedrich Richter (1763-1825) se aproxima, por su convicción de la intuición racional, a Jacobi; y se opone, como éste, a la filosofía crítica en el terreno de la teoría del conocimiento. Pero aprecia con entusiasmo la *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres,* a pesar de que al mismo tiempo sostiene la legitimidad del eudaimonismo.

Norbert Hinske (1994, 35) ha hecho notar que esta primera generación de kantianos, a la que nos hemos referido hasta aquí, no contaba con un *corpus* kantiano completo; los estudiosos asimilaban las obras del filósofo a medida que éste las iba produciendo; de manera que para estos primeros pensadores era imposible ofrecer interpretaciones de conjunto del kantianismo.

II. LA SEGUNDA GENERACIÓN DE KANTIANOS. EL IDEALISMO ALEMÁN

Si bien casi toda la filosofía del siglo XIX se refiere, de un modo u otro, al idealismo trascendental de Kant, están especialmente vinculados

con él los sistemas especulativos que conocemos como idealismo alemán, de comienzos del siglo. Sin embargo, no consideraremos estos sistemas como partes del kantianismo, aun cuando comparten algunos conceptos fundamentales con la filosofía de Kant. Ya hemos explicado, en el comienzo del presente trabajo, nuestras razones para no tratar aquí de estos autores (Fichte, Schelling, Hegel y otros). El lector encontrará exposiciones de sus doctrinas en los artículos pertinentes de este volumen.

David Theodor August Suabedissen (1773-1835), autor de *Die Betrachtung des Menschen* (3 vols., Kassel/Leipzig, 1815-1818), fue un autor influido e inspirado por Kant, por Jacobi, por Reinhold y por Schelling. Pertenece también a este momento de la historia del kantianismo Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832), de tanta influencia en la filosofía española. Krause se tiene a sí mismo por un continuador de Kant; pero pretende un conocimiento de lo absoluto, lo que lo separa definitivamente del criticismo. Con Krause se vinculan los filósofos españoles Julián Sanz del Río (1814-1869) y Francisco Giner de los Ríos (1839-1915), discípulo de aquél.

Arthur Schopenhauer (1788-1860) debe sin duda clasificarse como kantiano, aunque no deja de presentar diferencias significativas respecto de la doctrina crítica trascendental. En efecto, Schopenhauer sostiene, contra Kant, la cognoscibilidad de la realidad independiente de nuestras representaciones, cuando identifica la cosa en sí con la voluntad. También en su ética se distingue Schopenhauer notablemente de Kant; funda la moralidad en la compasión y propone como ideal moral la disolución de la voluntad, en términos próximos a las doctrinas budistas. Malter (1981, 535) señala la fuerte influencia de Schopenhauer en las interpretaciones posteriores de la filosofía de Kant.

También Jakob Friedrich Fries (1773-1843) se consideró a sí mismo un kantiano, un continuador y perfeccionador del idealismo crítico; pero en realidad Fries convierte en psicológico lo que en Kant es trascendental. Así, la *Crítica de la razón pura* es para él una investigación psicológica empírica, tal como en general toda filosofía viene a ser, para Fries, una observación psicológica que el sujeto dirige sobre sí mismo. También en la ética se adhiere Fries a Kant. Pone por concepto fundamental el de dignidad personal: la persona como fin en sí. De las muchas obras de Fries mencionaremos *Neue Kritik der Vernunft* (3 vols., 1807) y *Handbuch der psychischen Anthropologie* (3 vols., 1820-1821). Fries tuvo algunos discípulos; entre ellos, E. S. Mirbt (1799-1847), quien escribió una historia del kantianismo: *Kant und seine Nachfolger* (Jena, 1841). También Jürgen Bonna Meyer si-

guió a Fries cuando entendió que la filosofía de Kant debía desarrollarse como una psicología empírica. Esta interpretación psicológica tiene seguidores en la actualidad.

Johann Friedrich Herbart (1776-1841) toma elementos kantianos para construir una filosofía realista. Fue alumno de Fitche en la universidad de Jena, y luego enseñó en Königsberg, donde ocupó la misma cátedra que había sido de Kant. Para el desarrollo de su lógica Herbart remite a kantianos como Krug y Fries. Insiste, tanto en la lógica como en la metafísica, en la distinción de juicios analíticos y sintéticos. Pero se aparta de Kant cuando afirma que en los datos reside alguna indicación acerca de la forma de la experiencia. Esto lo lleva a concebir la síntesis *a priori* de un modo diferente que Kant, como una síntesis basada en la necesidad lógica. También se aparta Herbart de Kant en sus teorías del espacio inteligible y de la forma inherente a la materia.

Friedrich Eduard Beneke (1798-1854) es psicologista como Fries; sin embargo, reconoce una fuerte influencia de Jacobi. Conoció a Schopenhauer y estudió con entusiasmo a Herbart. Como Fries, Beneke se considera a sí mismo un seguidor y perfeccionador de Kant. Este perfeccionamiento de la filosofía kantiana consiste principalmente en fundar en la psicología empírica el conocimiento de las formas de la intuición y del pensamiento. La psicología viene a ser, así, la ciencia fundamental. Por eso, debe ser desarrollada hasta hacer de ella una ciencia natural de igual exactitud que la física, con leyes exactas que permitan la predicción de los sucesos. Aun considerándose a sí mismo un kantiano, Beneke desarrolla una ética basada en el sentimiento y opone a la universalidad del mandato ético kantiano una ética individualista, adaptada a los distintos seres humanos.

El desarrollo del hegelianismo hacia la mitad del siglo XIX eclipsó un poco los estudios kantianos. Pero el kantianismo recibió a su vez impulsos importantes desde el hegelianismo. En este momento se publicaron por primera vez ediciones de las obras completas de Kant. Luego, la reacción antihegeliana se alejó aun más de Kant, volcándose hacia una metafísica teísta o hacia un materialismo decidido. Esto, a su vez, provocó un movimiento de retorno a Kant.

Entre los hegelianos es importante para el kantianismo Kuno Fischer (1824-1907). Éste escribió *Kants Leben und die Grundlagen seiner Lehre* (1860), y luego el fundamental *Immanuel Kant, Entwicklungsgeschichte und System der kritischen Philosophie* (Mannheim, 1860). También son obras suyas *Die beiden Kantischen*

Schulen in Jena (1862), *Kritik der Kantischen Philosophie* (1883) y *Goethes Kritik der Kantischen Philosophie* (1884). Fischer tuvo una larga polémica con Trendelenburg sobre la subjetividad de espacio y tiempo en la filosofía de Kant (Vaihinger, 1970, II). Fue uno de los que convocaron a un retorno al estudio de la filosofía kantiana. Otro de los promotores de tal retorno fue Christian Hermann Weiße (1801-1866) en un discurso académico: «In welchem Sinne die deutsche Philosophie jetzt wieder an Kant sich zu orientieren hat» (Leipzig, 1847). Con ello buscaba reaccionar contra el hegelianismo del cual él mismo había formado parte.

Otro hegeliano, Johann Karl Friedrich Rosenkranz (1805-1879), fue editor de las obras de Kant hacia 1840 y escribió una historia de la filosofía kantiana (*Geschichte der Kant'scher Philosophie,* Leipzig, 1840, tomo XII de la edición de Rosenkranz y Schubert de las obras de Kant).

Entre los discípulos de Herbart prestaron atención especial a la filosofía de Kant Moritz Wilhelm Drobisch (1802-1896): *Kants Dinge an sich und sein Erfahrungsbegriff* (Leipzig, 1885), y Gustav Hartenstein (1808-1890), a quien se debe una de las mejores ediciones de las obras de Kant: *Immanuel Kant's Werke, sorgfältig revidirte Gesammtausgabe in zehn Bänden* (Leipzig, 1838).

III. LA FILOLOGÍA KANTIANA Y EL NEOKANTIANISMO

Hacia 1870 la filosofía parece haber desaparecido, absorbida toda su substancia por las ciencias particulares. La legitimidad misma de la actividad filosófica parece cuestionable. La filosofía se concibe como suma de los resultados de las ciencias particulares (W. Wundt) o, en el mejor de los casos, como teoría del conocimiento o teoría de la ciencia. Esto trajo consigo un resurgimiento del kantianismo. No sólo el neokantianismo acusa la influencia de Kant, sino que todas las demás corrientes filosóficas se forman en discusión con este filósofo.

Rudolf Eisler (1873-1926) fue discípulo de Wilhelm Wundt y realizó una contribución importante al kantianismo; aún hoy se emplea su *Kant-Lexikon* (1930), así como su *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* (3 vols., Berlín, 1899).

Otro discípulo de Wundt, y también kantiano, fue Friedrich Paulsen (1846-1908). En su obra *Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre* (1898) sostuvo una interpetación de la filosofía kantiana como metafísica, que dio lugar a una fuerte polémica con los neokantianos. En otros aspectos de su pensamiento Paulsen muestra influencias de Spinoza.

Es oportuno mencionar aquí a algunos de los más destacados antikantianos. Muy contrario a Kant es Bernard Bolzano (1781-1848), que sigue a Herbart en su teología y elimina la intuición de la matemática, convirtiendo a ésta en una ciencia puramente conceptual. En general, Bolzano rechaza casi todas las doctrinas de Kant, y en metafísica abraza las de Leibniz.

Otro antikantiano notorio es Julius Baumann (1837-1916), autor del libro *Anti-Kant* (Gotha, 1905). También expresamente contra Kant escribió Gustav Teichmüller: *Wahrheitsgetreuer Bericht über meine Reise in den Himmel, von I. Kant* (Breslau, 1877). Crítico de Kant fue también Ernst Laas (1837-1885) en sus libros *Kants Analogien der Erfahrung* (Berlín, 1876) e *Idealismus und Positivismus* (3 vols., 1879-1884).

El interés por los temas históricos, que dominó la segunda mitad del siglo XIX, condujo al desarrollo de la llamada «filología kantiana». Se investigaron los escritos de Kant, su historia, sus detalles y propiedades (hasta la cualidad de la tinta de los manuscritos). Se publicaron las notas privadas de Kant, sus cartas y los apuntes de sus clases universitarias. Y, sobre todo, se comenzó una edición canónica de las obras de Kant: la edición de la Real Academia Prusiana de las Ciencias (*Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften*). Wilhelm Dilthey fue el primer responsable de esta edición, que es hoy en día la de referencia. Benno Erdmann (1851-1921) fue también director de esa edición.

Un discípulo de Paulsen dio gran impulso a los estudios kantianos a fines del siglo XIX: Erich Adickes (1866-1928). Entre sus obras se hallan *Kant contra Haeckel* (1901), *Kants Opus postumum dargestellt und beurteilt* (Berlín, 1912), *Kant und das Ding an sich* (Berlín, 1924), así como ediciones de obras de Kant.

Extraordinaria influencia tuvo en el desarrollo de la filología kantiana Hans Vaihinger (1852-1933). Positivista y sensualista, funda la filosofía del ficcionalismo: *Philosophie des Als-Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche* (Berlín, 1911). Vaihinger concibió su ficcionalismo como un posible desarrollo del kantianismo y atribuye a Kant un procedimiento ficcional, en los conceptos de cosa en sí, de Dios, y otros. Para Vaihinger los juicios que expresan esta actitud de observación ficcional son una nueva clase de juicios lógicos. Además de estos escritos originales, Vaihinger publicó un comentario monumental (inacabado) de la *Crítica de la razón pura, Commentar zu Kants Kritik*

der reinen Vernunft (2 vols., 1881-1892), y otras obras sobre la filosofía de Kant. Fundó, en 1896, la revista *Kant-Studien* y, en 1904, la Sociedad Kant.

El desarrollo de las ciencias, en la segunda mitad del siglo XIX, hizo necesaria una visión orgánica del conjunto del conocimiento humano; a ello se sumó la profundización de la experiencia interna y la conciencia histórica. Todo ello contribuyó a que, hacia la sexta década del siglo XIX, los repetidos llamados a retornar a Kant se orientaran y consolidaran en el *neokantianismo*. La expresión «neokantiano» se encuentra por primera vez en la revista *Der Gedanke,* de Karl Ludwig Michelet, en 1862 (Orth, 1994, 18). Se suele clasificar al neokantianismo en tres grupos principales: el realismo, la escuela de Marburgo y la escuela de Baden. Nosotros, empero, vamos a seguir en nuestra exposición a K. Oesterreich, quien distingue en el neokantianismo siete corrientes.

El modo más antiguo y primitivo del neokantianismo es la *interpretación fisiológica* de Hermann Helmholtz (1821-1894), que interpreta la doctrina kantiana de la aprioridad como si fuera una doctrina acerca de los fundamentos fisiológicos del conocimiento sensorial humano. Helmholtz llega a este resultado (erróneo) a partir de su doctrina de la sensación y de sus estudios sobre fisiología de los sentidos.

Friedrich Albert Lange (1828-1875) valoró especialmente la filosofía teórica de Kant, a la vez que procuró sustituir su filosofía práctica por otra propia. Lange pone en su interpretación de la teoría kantiana del conocimiento gran énfasis en la fisiología de los órganos de los sentidos. La filosofía trascendental de Kant es una especie de programa de investigación para esta fisiología. Lange destacó la interpretación de la cosa en sí como *concepto límite.* También intentó desarrollar una metafísica teórica, de tipo poético, que diera cuenta de lo más elevado y perfecto que el espíritu humano puede concebir.

En esta misma línea de neokantianismo se hallan: Adolf Fisk, C. Rokitanski, A. Classen, J. Stilling, Heinrich Hertz, Fritz Schultze y Julius Schultz; este último entendió la validez universal de los principios como si fuera un hábito hereditario.

En segundo lugar distingue Oesterreich una *corriente metafísica* en el neokantianismo; se la encuentra en el pensamiento de Otto Liebmann (1840-1912), de J. Volkelt y de Eduard Zeller (1814-1908). Estos autores afirman la posibilidad de una metafísica que consiste en un cierto conocimiento de la cosa en sí. Zeller escribió, sobre este asunto,

Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie (Heidelberg, 1862); la obra más conocida de Liebmann es *Kant und die Epigonen. Eine kritische Abhandlung* (Stuttgart, 1865) y su pensamiento propio está expresado en *Zur Analysis der Wirklichkeit* (Estrasburgo, 1876). Lo esencial y principal del kantianismo es, para Liebmann, que nunca podemos tener conocimiento, ni científico ni filosófico, fuera de la esfera de la conciencia. La conciencia humana viene a ser, entonces, el hecho fundamental.

Johannes Volkelt (1848-1930) también sostiene que es posible una metafísica crítica: *I. Kants Erkenntnistheorie nach ihren Grundprinzipien analysiert* (Leipzig, 1879) y *Über die Möglichkeit der Metaphysik* (Basel/Hamburgo/Leipzig, 1884). Volkelt distingue dos especies de certeza: la certeza empírica que la conciencia tiene de sí misma, y la certeza de la necesidad del pensamiento; ésta se da *a priori*. Por ella es posible una metafísica crítica científica.

También afirma la posibilidad de una metafísica a partir de bases kantianas Franz Erhardt. Éste dice que los principios de causalidad y de substancialidad se refieren a la cosa en sí y permiten conocerla.

El ya mencionado Friedrich Paulsen sostuvo también, en crítica inmanente del kantianismo, una interpretación metafísica de la filosofía de Kant. Se basó, para ello, en las lecciones de metafísica del propio Kant, publicadas en 1821 por Pölitz.

A Paulsen se opuso, entre otros, Ludwig Goldschmidt: *Kantkritik oder Kantstudium?* (Gotha, 1901). Goldschmidt escribió también otros varios libros sobre la filosofía de Kant y editó las obras filológicas de G. S. A. Mellin, con comentarios.

Tal como Goldschmidt, Emil Arnoldt (1828-1905) y Alexander Wernicke sostuvieron la conveniencia de atenerse estrictamente a la doctrina kantiana, sin intentar desarrollarla más que su autor.

La *corriente realista* del neokantianismo está encabezada por Alois Riehl (1844-1924). Este autor rechaza toda metafísica y considera que la filosofía, como ciencia, sólo es posible en el campo de la teoría del conocimiento. Particularmente importante para el kantianismo es su obra *Der philosophische Kritizismus. Geschichte und System* (3 vols., 1876-1887).

El propósito de Riehl es hacer resaltar la contrapartida realista del fenomenalismo kantiano (Malter, 1994, 47). No es que haya dos cosas distintas: el fenómeno y la cosa en sí sino que la distinción de cosa en sí y fenómeno es sólo metodológica: nuestro conocimiento se refiere sólo a fenómenos; pero la existencia de cosas independientes de la conciencia está presupuesta por la crítica. Riehl considera im-

prescindible admitir la existencia de la cosa en sí. La sensación, producto de la afección, es el signo de la realidad del mundo exterior. La sensación es lo que suministra certeza material al conocimiento, que sin ella sería sólo formal. La elaboración de la sensación para alcanzar conocimiento de experiencia (y no mera percepción) es un hecho social y no individual.

Riehl se opone al idealismo de Cohen (quien sostiene la generación del objeto por el pensamiento). Siguió a Riehl su discípulo Richard Hönigswald (1875-1947), autor de *Die Grundlagen der Denkpsychologie* (1921) y de *Philosophie und Sprache* (1937).

Un camino parecido al de Riehl tomó Wilhelm Koppelmann, al reunir elementos kantianos y elementos positivistas en su filosofía. También han de contarse en la corriente realista del neokantianismo Rudolf Weinmann y Ludwig Dilles.

La *corriente lógico-metodológica* es la representada por Hermann Cohen (1842-1918), el fundador de la Escuela de Marburgo. A ella pertenecen también Paul Natorp y Ernst Cassirer. Para Cohen y su escuela el pensamiento central del kantianismo es la doctrina del método trascendental. El método trascendental, en la interpretación de Cohen, toma por punto de partida la experiencia científica, tal como ésta se presenta en las ciencias físico-matemáticas, e investiga sus condiciones de posibilidad conceptuales. Pero su idealismo lleva a Cohen a no aceptar ningún dato: todo el contenido del conocimiento es generado por el pensar mismo. Así, deja de reconocerle a la sensibilidad el valor propio que Kant le atribuía cuando la hacía irreductible al entendimiento. Esto da lugar a dos correcciones de la filosofía crítica, que consisten en: 1) la eliminación del dualismo de intuición y pensamiento y 2) la eliminación de la afección, lo que tiene por consecuencia que la sensación no es dada. El pensar, en su espontaneidad, termina integrando también la sensación y la intuición; ésta deja de ser un factor independiente en el conocimiento. Cohen considera que la intuición es un modo del pensar. Elimina la cosa en sí y entiende al objeto fenoménico como la meta ideal, inalcanzable, de una tarea de determinación cognoscitiva.

También en la ética y en la estética desarrolló Cohen las doctrinas kantianas, dándoles un giro propio, fuertemente idealista.

Entre las muchas obras de Cohen ocupa un lugar destacado *Kants Theorie der Erfahrung* (Berlín, 1871 [importante la tercera edición de 1918]); Cohen desarrolló su propia doctrina, sobre bases kantianas, en *Logik der reinen Erkenntnis* (Berlín, 1902), *Ethik des reinen Willens* (Berlín, 1904) y *Ästhetik des reinen Gefühls* (Berlín, 1912).

Paul Natorp (1854-1924) perteneció a la Escuela de Marburgo, fundada y liderada por Cohen. También Natorp resume todo el conocer en pensar. Toma por modelo de conocimiento, y por punto de partida de la reflexión filosófica, la ciencia físico-matemática. Entre sus obras cabe mencionar *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften* (Leipzig, 1910). Natorp entiende por «lógica» no una disciplina formal, sino una semejante a la lógica trascendental kantiana, que estudia las condiciones de posibilidad de la experiencia. Pero por no admitir un componente intuitivo la matemática se le confunde con la lógica formal, de la que se distingue sólo por los problemas que considera cada una.

Natorp desarrolló especialmente su psicología, y elaboró una ética en la que intenta llevar los principios de la ética kantiana hasta la realidad concreta de lo social.

Ernst Cassirer (1874-1945) es el más importante de los representantes de la Escuela neokantiana de Marburgo. Cassirer descolló tanto por sus trabajos históricos como por los sistemáticos. Entre los primeros se cuentan: *Kant und die Mathematik* (1901); *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen* (1902); su muy difundida historia del problema del conocimiento: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (4 vols., 1906-1937); su *Filosofía de la Ilustración* (*Die Philosophie der Aufklärung,* 1932) y su edición de las obras completas de Kant: *Immanuel Kants Werke* (1918 y ss.), a la que añadió la biografía del filósofo y la exposición general de sus doctrinas: *Kants Leben und Lehre* (1918). Sus trabajos sistemáticos abarcan, entre otros: *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (Berlín, 1910) y *Philosophie der Symbolischen Formen,* (Berlín, 1923-1929). De acuerdo con las líneas de la Escuela de Marburgo, Cassirer se dedicó principalmente al problema del *método* kantiano; entiende la filosofía crítica de Kant como fundamentación gnoseológica de las ciencias, en especial de las ciencias físico-matemáticas de la naturaleza; y procura desentrañar los fundamentos lógicos de éstas. Pronto alcanzó los límites de las posibilidades de la matemática como modelo de método. En *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* muestra cómo, en las ciencias, los modelos substanciales (como los átomos o el éter) son desplazados poco a poco por modelos funcionales, más abstractos. Esto lo lleva a considerar que la realidad, objeto de la ciencia, no tiene existencia independiente, sino que es generada por el cognoscente, con auxilio de estructuras simbólicas. A partir de ahí estudia los distintos tipos de «gramática» de los símbolos, con lo que llega al problema de las formas simbólicas en general.

En 1933, ante la situación política de su país, Cassirer emigró primero a Oxford, donde fue profesor, y luego a los Estados Unidos de América, y enseñó en las universidades de Yale y de Columbia.

Arthur Liebert (1878-1946) pertenece también a la Escuela de Marburgo. Se ocupó especialmente del problema de la *validez*: *Das Problem der Geltung* (Berlín, 1906). También intentó hacer admisible la metafísica, si no como ciencia, al menos como hecho cultural.

Otros autores pertenecientes a la Escuela de Marburgo fueron: Albert Görland, Arthur Buchenau, Johannes Paulsen, B. Kellermann, Walther Kinkel, Paul Stern, Heinrich Knittermeyer, D. Gawronsky, August Stadler, Kurd Laßwitz y A. Krause. Erwin Panofsky fue discípulo de Cassirer.

La relación de la ética kantiana con el socialismo fue subrayada por Cohen, por Natorp, por Karl Vorländer y por Franz Staudinger. Así, también algunos socialistas se aproximaron a doctrinas kantianas, como J. Jaurès, Eduard Bernstein, Ludwig Woltmann. Muchos otros pensadores estuvieron de algún modo relacionados con la Escuela de Marburgo. Así el filósofo del Derecho Rudolf Stammler y el filósofo del conocimiento Berthold Kern.

El *neokantianismo axiológico (o Escuela alemana del Sudoeste, o Escuela de Baden):* Wilhelm Windelband (1848-1915) fue el fundador de esta línea del neokantianismo, que se ocupa de la teoría de los valores. Para Windelband el interés ético es el fundamento último de la filosofía; la lógica misma es ética del pensar; la objetividad proviene de la sujeción de la certeza subjetiva a una norma. Todo nuestro pensar (así como nuestro actuar) está sometido a un absoluto *deber ser.* A éste le corresponden aquellos juicios, acciones, impresiones y vivencias de validez universal que son los que poseen un valor incondicionado. Encontrar tales juicios, acciones, impresiones y vivencias es la tarea de la filosofía, según Windelband; por tanto, esta ciencia es filosofía de los valores. Su objeto son los valores de lo verdadero, lo bello, lo bueno y lo sagrado, que son la norma de toda actividad cultural. Los hombres los presuponen instintivamente en todo su hacer y omitir. Constituyen el *a priori* de la cultura.

El kantianismo de Windelband no se centra en la teoría del conocimiento, sino en la filosofía de la cultura. Por ello se preocupó especialmente por distinguir las ciencias del Espíritu y las ciencias de la Naturaleza, lo que hizo en su discurso académico «Geschichte und Naturwissenschaft» (Estrasburgo, 1894) mediante la célebre distinción de ciencias idiográficas y nomotéticas: ciencias que estudian el acontecimiento único y ciencias que establecen leyes universales.

La escuela neokantiana axiológica tuvo su órgano de expresión en la revista *Logos, internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur* (Tubinga, 1910 y ss.).

Discípulos de Windelband fueron Emil Lask (1875-1915) y Bruno Bauch (1877-1942). Con este último la *Crítica de la facultad de juzgar* adquiere una importancia preponderante: el mundo debe ser considerado como si se basara en una idea. Bauch es realista, en el sentido de que la experiencia es para él un dato cuya existencia efectiva no se pone en duda; de modo que la tarea de la filosofía trascendental es responder a esta pregunta: ¿cómo es posible la experiencia? Sin embargo, rechaza como un error grave el realismo de la cosa en sí. Tal como la Escuela de Marburgo, Bauch rechaza el dualismo gnoseológico de sensibilidad y entendimiento, y pone en su lugar el esquema. En la ética Bauch procura superar el formalismo vacío kantiano mediante una teoría de los imperativos hipotéticos, cuyos contenidos son los valores culturales. De las obras de Bauch mencionaremos *Immanuel Kant* (Leipzig, 1917), *Wahrheit, Wert und Wirklichkeit* (Leipzig, 1923) y *Grundzüge der Ethik* (Stuttgart, 1935).

Heinrich Rickert (1863-1936) fue también discípulo de Windelband y luego colaborador suyo, aunque se diferenció muy pronto de sus doctrinas. Rickert es uno de los más sistemáticos de los neokantianos de la escuela axiológica. En *Der Gegenstand der Erkenntnis* (Friburgo, 1892) enseña que el problema fundamental del conocimiento es el de alcanzar una realidad independiente de la conciencia. Esa realidad independiente no puede existir fuera de la conciencia, pero se halla en el concepto del valor, o deber ser. Su doctrina de los valores la desarrolló luego Rickert en otras obras, especialmente en su libro fundamental *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* (Friburgo, 1899). La esencia del acto de valorar es su *sentido*. Instaura así este autor un «reino del sentido» junto al reino de lo real y al reino de los valores. Este reino del sentido es el que enlaza los otros dos.

Tal como Windelband, también Rickert intenta extender la teoría neokantiana de la ciencia a las ciencias de la historia. Pero para hacerlo desdeña las diferencias del objeto de las ciencias y acude a las distinciones de los métodos: las ciencias de la naturaleza buscan la ley universal, mientras que las ciencias de la historia estudian el caso singular, y para eso tienen que elegir entre los hechos históricos. La elección se hace de acuerdo con el sentido de esos hechos: según su valor para la cultura.

Discípulos y seguidores de Rickert: Richard Kroner, Sergius Hessen, Lenore Ripke-Kühn, Georg Mehlis, Wilhelm Metzger, Reinhard Kynast, Broder Christiansen (éste fue un crítico y adversario del cri-

ticismo kantiano y del neokantianismo) y Friedrich Künze. Oesterreich también pone en relación con la Escuela neokantiana de Baden a Max Weber.

A la escuela del neokantianismo axiológico pertenece también Jonas Cohn (1869-1947). Su doctrina está próxima a la de Rickert. Él también equipara el concepto de verdad con el concepto de *deber ser.* En su teoría del conocimiento desarrolló Cohn la doctrina del *utraquismo,* que se aproxima a la doctrina kantiana de la irreductibilidad de sensibilidad y entendimiento; pues Cohn sostiene que en toda evidencia del juicio hay dos momentos irreductibles: uno de ellos dependiente del pensamiento, y el otro, ajeno a él, es el momento de lo dado. Estas doctrinas están desarrolladas en su obra mayor: *Voraussetzungen und Ziele des Erkennens. Untersuchungen über die Grundfragen der Logik* (1908).

La teoría estética de Cohn, que admite la doctrina de los valores, completa la estética kantiana, dotándola de un contenido (*Allgemeine Ästhetik*, Leipzig, 1901). En su obra principal, *Wertwissenschaft* (1932), expone una teoría de la realización de los valores que contiene los fundamentos de una filosofía de la cultura.

Hugo Münsterberg (1863-1916) reúne en su teoría del conocimiento elementos de las Escuelas de Marburgo y de Baden; pero su propósito es acercarse a Fichte más que a Kant. Procuró darle a la psicología un fundamento en una teoría del conocimiento. En su *Philosophie der Werte* (Leipzig, 1908) presenta Münsterberg un sistema filosófico completo. Su base está formada por una acción originaria y libre, por la que se instaura un mundo independiente del sujeto. En este acto de afirmación originaria están encerrados todos los valores: tanto los vitales como los culturales (que son las dos clases fundamentales de valores que Münsterberg distingue).

La *corriente relativista del neokantianismo:* Georg Simmel (1858-1918) interpretó los elementos *a priori* del conocimiento como si fueran de índole psicológica. Se adhirió al pragmatismo al afirmar que la verdad de las representaciones dependía de su aptitud para producir un mayor desarrollo de la especie humana. Pero a la vez Simmel sostenía en sus lecciones sobre la filosofía de Kant (Leipzig, 1903) una interpretación no-psicológica de lo *a priori* según la cual es el espíritu el que crea a la naturaleza. Al aplicar esta teoría de los factores *a priori* del conocimiento a la ciencia de la Historia, Simmel ofrece el fundamento gnoseológico de ésta.

El relativismo de Simmel lo lleva a afirmar que la verdad filosófica no se refiere tanto a los contenidos afirmados o negados por una

filosofía cuanto a la expresión de la personalidad de quien adopta una u otra filosofía. Los tipos humanos se expresan en la filosofía que cada quien adopta como suya; esta filosofía es, de tal modo, expresión adecuada de un tipo humano.

Hacia 1900 Simmel abandonó el relativismo en muchos puntos de su filosofía para afirmar la realidad de los «contenidos ideales» cuyo modo de ser es el valer.

La *corriente psicologista del neokantianismo:* si bien el neokantianismo es contrario al psicologismo, algunos pensadores han señalado que la interpretación psicológica de la filosofía crítica es inevitable.

Hans Cornelius desarrolló esta interpretación psicologista a partir de los presupuestos del empirismo. Afirma que el fundamento último de todo conocimiento es la vivencia psicológica. Critica a Kant no haber valorado suficientemente el conocimiento empírico. Y rechaza la cosa en sí como origen de la afección.

Leonhardt Nelson retomó y desarrolló las interpretaciones psicológicas que Fries hiciera de Kant. Negó la posibilidad misma de la justificación racional de la validez del conocimiento. La existencia de conocimientos inmediatos (por ejemplo las percepciones sensoriales) demuestra, para Nelson, que no todo conocimiento consiste en juicios, y que la posibilidad del conocimiento no es un problema, sino un hecho. Nelson admite conocimientos inconscientes, alcanzables para la conciencia mediante la reflexión psicológica (por ejemplo el principio de causalidad). La observación psicológica de sí mismo es, por ello, el camino para resolver los problemas de validez de la causalidad planteados por Hume y por Kant.

La ética la concibió Nelson como un problema de conflictos de intereses entre personas que, por el mero hecho de ser personas, tienen igual dignidad. Y en la teoría del derecho sostiene Nelson un «criticismo jurídico» que no es puramente analítico, sino sintético *a priori*.

La corriente psicologista del neokantianismo tuvo su revista: *Abhandlungen der Friesschen Schule,* y ejerció cierta influencia en la psiquiatría. También se adhirió a ella el teólogo Rudolf Otto.

A las mencionadas corrientes del Neokantianismo se ha añadido recientemente la *interpretación ontológico-metafísica.* Los autores inscriptos en esta interpretación (Max Wundt, Heinz Heimsoeth, Martin Heidegger, Gottfried Martin) hacen resaltar la importancia de las cuestiones metafísicas, que vienen a ser, para ellos, las fundamentales en la interpretación de la filosofía kantiana.

Algunos autores (Ollig, Funke) afirman la existencia de un neokantianismo al que pertenecen filósofos como Hans Wagner, Wolf-

gang Cramer, Rudolf Zocher, Hinrich Knittermeyer, Friedrich Kaulbach, Ingeborg Heidemann, Heinz Heimsoeth, Gottfried Martin y otros.

Fuera de estas corrientes neokantianas, se advierten influencias de Kant en otros pensadores del siglo XIX y de principios del siglo XX. Dedicó al kantianismo numerosos escritos Heinrich Romundt, interesado especialmente en las teorías éticas, estéticas y religiosas de Kant; también está fuertemente influido por Kant Eduard Spranger.

IV. EL KANTIANISMO FUERA DE ALEMANIA

Al tiempo que en Alemania la tradición kantiana tomaba, en la segunda mitad del siglo XIX, los caminos que hemos señalado, el conocimiento de las doctrinas de Kant se extendía también por otras regiones del mundo. En *Francia* Víctor Cousin (1792-1867) publicó un curso sobre la filosofía de Kant en 1841, y le dedicó también otros estudios (*Le Scepticisme: Aenesidemus, Pascal et Kant,* 1865). El principal representante del criticismo en Francia fue Charles Renouvier (1815-1903), quien acentuó sobre todo la imposibilidad de conocer lo incondicionado (en oposición a la filosofía del Romanticismo); su *Critique de la doctrine de Kant* se publicó en 1906, luego de la muerte de su autor. Influencia del kantianismo se nota también en Jules Lachelier (1862-1918), en especial en su planteo del problema de la relación de la necesidad natural y la libertad. Discípulo suyo fue Émile Boutroux (1845-1921), quien publicó varios textos de historia de la filosofía, entre ellos *La philosophie de Kant* (curso dictado en la Sorbona en 1896-1897 publicado póstumamente en 1926). En la actualidad son numerosos los estudios sobre filosofía kantiana en lengua francesa; de ellos mencionaremos solamente: J. Nabert, «L'Expérience interne chez Kant» (1924); Hermann Jean de Vleeschauwer, *L'Évolution de la pensée kantienne* (1939) y *La Déduction transcendantale dans l'oeuvre de Kant* (3 vols., 1934-1937); y Roger Daval, *La métaphysique de Kant* (1951).

En *Inglaterra* la asimilación del kantianismo fue más lenta que en Francia y que en Italia. Edward Caird publicó en 1889 *The Critical Philosophy of Immanuel Kant;* Robert Adamson (1852-1902) asimiló el criticismo, dándole una orientación empirista, en su libro *On the Philosophy of Kant* (1879). En 1918 apareció el comentario de Norman Kemp Smith a la *Crítica de la razón pura.* De gran influencia en los estudios kantianos contemporáneos ha sido el trabajo de Herbert James Paton *Kant's Metaphysic of Experience* (2 vols.,

1936). En los *Estados Unidos de América* provocó un renacimiento del interés por el criticismo la obra de Lewis White Beck.

En *Italia* inició los estudios kantianos Alfonso Testa (1784-1860), quien desarrolló su propio pensamiento adoptando puntos de vista de Kant. Testa rechazó, sin embargo, la doctrina de la idealidad trascendental del espacio y del tiempo, y puso en su lugar una doctrina realista. Testa se integró en la tradición kantiana con su obra *Della Critica della ragion pura di Kant esaminata e discussa dall'abbate A. T.* (3 vols., 1843-1849). El principal neokantiano en Italia fue Carlo Cantoni (1840-1906): *E. Kant* (3 vols., 1879-1884). Cantoni retorna a Kant para eludir la reducción de la realidad al mundo físico, promovida por el positivismo evolucionista. También neokantianos fueron, en Italia, Berzellotti (1844-1917), autor de *La nuova scuola del Kant* (1878), y A. Chiappielli. Augusto Guzzo (nacido en 1894), profesor en Pisa y en Turín, estudió la filosofía kantiana con método filológico en *Kant precritico* (1924). Si bien Guzzo desarrolló una doctrina propia distinta del kantianismo, contribuyó a la formación de una escuela de filología kantiana con su revista *Filosofia,* editada en Turín. Pantaleo Carabellese (1877-1948) se destacó también en los estudios kantianos en Italia, además de desarrollar un pensamiento independiente: el ontologismo, o metafísica ontológica. Sobre la filosofía kantiana escribió *La filosofia di Kant* (1927) e *Il problema della filosofia da Kant a Fichte* (1929).

En *España* el kantianismo se introdujo relativamente tarde; aparte de las ya mencionadas influencias de Kant a través de Krause, se han referido de manera especial a la filosofía crítica, entre otros, José del Perojo (traductor de la *Crítica de la razón pura*) y Julián Besteiro, quien tradujo los *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir* (Madrid, 1912); Manuel García Morente, cuyas traducciones de las obras de Kant alcanzan rara perfección, escribió también una exposición general del criticismo: *La filosofía de Kant* (1917). En la actualidad se advierte un notable aumento de los estudios kantianos en lengua española.

Es imposible exponer aquí el estado actual de la tradición kantiana. En casi todos los países del mundo se cultiva la filosofía crítica, con una producción ingente de trabajos escritos. La revista *Kant-Studien* sigue siendo el órgano principal de estos estudios, pero han aparecido revistas dedicadas al mismo tema en Italia: *Studi Kantiani;* en Brasil: *Studia Kantiana;* y en Inglaterra: *Kantian Review.*

BIBLIOGRAFÍA

Adair-Toteff, Ch. (1996), «Hans Vaihinger's Kant-Studien»: *Kant-Studien* 87, pp. 390-395.

Dotti, J. (1992), *La letra gótica. Recepción de Kant en la Argentina: desde el romanticismo hasta el treinta,* Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires.

Ferrater Mora, J. ([5]1969) *Diccionario de filosofía*, Sudamericana, Buenos Aires.

Frischeisen-Köhler, M. (1957), *Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie,* Dritter Teil, *Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des XVIII,* 14. Auflage, unveränderter photomechanischer Nachdruck der 12. Auflage, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt (Jahrhunderts von Max Frischeisen-Köhler und Willy Moog).

Funke, G. (1994), «Akzente der Neukantianismus-Diskussion», en E. W. Orth y H. Holzhey (comps.) (1994), pp. 59-68.

Funke, G. (1996), «Kant-Studien 1896-1996»: *Kant-Studien* 87, pp. 385-389.

Granja Castro, D. M. (1998), *Kant en español. Elenco bibliográfico,* Universidad Autónoma Metropolitana/Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Guariglia, O. (1992), «Kantismo», en V. Camps, O. Guariglia y F. Salmerón (comps.) (1992), *Concepciones de la ética,* Enciclopedia IberoAmericana de Filosofía, vol. 2, Trotta, Madrid, pp. 53-72.

Hinske, N. (1994), «Kantianismus, Kantforschung, Kantphilologie. Überlegungen zur Rezeptionsgeschichte des Kantschen Denkens», en E. W. Orth y H. Holzhey (comps.) (1994), pp. 31-43.

Hinske, N., E. Lang y H. Schröpfer (eds.) (1995), *Der Aufbruch in den Kantianismus. Der Frühkantianismus an der Universität Jena von 1785-1800 und seine Vorgeschichte,* Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, Stuttgart (reseña en *Kant-Studien* 87, 1996, pp. 245-250).

Lindsay, E. (1928), «Die spanische Philosophie», en K. Oesterreich (ed.) (1928), pp. 357-360.

Malter, R. (1981), «Main Currents in the German Interpretation of the *Critique of Pure Reason* since the Beginnings of Neo-Kantianism»: *Journal of the History of Ideas* XLII/3, pp. 531-551.

Malter, R. (1994), «Grundlinien neukantianischer Kantinterpretation», en E. W. Orth y H. Holzhey (comps.) (1994), pp. 44-58.

Oesterreich, K. ([12]1928), *Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie,* Fünfter Teil, *Die Philosophie des Auslandes vom Beginn des 19. Jahrhunderts bis auf die Gegenwart,* E. S. Mittler & Sohn, Berlín.

Oesterreich, K. (1951), *Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie,* Vierter Teil, *Die deutsche Philosophie des XIX Jahrhunderts und der Gegenwart,* 13. Auflage, unveränderter Nachdruck der völlig

neubearbeiteten 12. Auflage, Akademische Druck u. Verlagsanstalt, Graz (Herausgegeben von Traugott Konstantin Oesterreich).

Ollig, H.-L. (1979), *Der Neukantianismus,* Metzler, Stuttgart.

Orth, E. W. (1994), «Die Einheit des Neukantianismus», en E. W. Orth y H. Holzhey (comps.) (1994), pp. 13-30.

Orth, E. W. y H. Holzhey (comps.) (1994), *Neukantianismus. Perspektiven und Probleme,* Königshausen & Neumann, Würzburg.

Schröpfer, H. (1995a), «Christian Gottfried Schütz — Initiator einer wirkungsvollen Verbreitung der Philosophie Kants», en N. Hinske, E. Lang y H. Schröpfer (comps.) (1995), pp. 15-35.

Schröpfer, H. (1995b), «Carl Christian Erhard Schmid — der «bedeutendste Kantianer» an der Universität Jena im 18. Jahrhundert», en N. Hinske, E. Lang y H. Schröpfer (comps.) (1995), pp. 37-56.

Schröpfer, H. (1995c), «Karl Leonhard Reinhold — sein Wirken für das allgemeine Verständnis der "Hauptresultate" und der "Organisation des Kantischen Systems"», en N. Hinske, E. Lang y H. Schröpfer (comps.) (1995), pp. 101-111.

Vahinger, H. (1970), *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft,* 2 vols., Aalen (2.ª ed., Stuttgart, 1922).

Vleeschauwer, H. J. de ([15]1995 [1974]), «Kantianism», en *The New Encyclopaedia Britannica. Macropaedia,* vol. 22, Chicago/Auckland/London/Madrid [etc.], pp. 472-477.

EL PRAGMATISMO DE PEIRCE
Y LA RENOVACIÓN DE LA TEORÍA DE LA RAZÓN

Gabriel Bello

I. INTRODUCCIÓN

La imagen de Charles S. Peirce (1839-1914) como el filósofo más original y representativo de Norteamérica y su cultura está integrada por otras dos de desigual carga simbólica. La de fundador de la filosofía genuinamente norteamericana, el pragmatismo, y de la semiótica, cuyo tono aparentemente menor se contrarresta con el hecho de que constituye el ámbito en el que significa el término «pragmática» y, por tanto, el pragmatismo como movimiento genuinamente filosófico. La semiótica, en efecto, no sólo completa el imaginario peirceano, añadiéndole un rasgo que acentúa y enriquece su singularidad, sino que produce dos efectos adicionales: hace visible el encuentro polémico del enfoque peirceano del signo con el saussureano (otra diferencia entre la cultura norteamericana y la europea) y sugiere una cierta inversión de la mirada filosófica tradicional. En lugar de ver a la cultura en su conjunto como interna al espacio de la normatividad filosófica, al estilo platónico-kantiano-habermasiano permite ver a la filosofía como un ámbito semiótico más entre los que pueblan el más vasto espacio de la intersignificación cultural. Es una de las consecuencias del pragmatismo que Peirce apenas llegó a entrever, pero cuyo desarrollo ha permitido a Rorty proporcionar al giro lingüístico una cara neopragmática en la que ha recibido más bofetadas críticas de las merecidas.

El cuadro anterior es un buen marco para registrar la presencia de Peirce en la cultura filosófica actual, esto es, en cierta bibiografía

relativamente reciente. La proyección de Peirce ha tenido lugar como irrupción de la perspectiva pragmática en la filosofía moderna, con el desplazamiento progresivo de la *idea* y su dinámica lógica y autorreflexiva por el *signo* y su estructura semiótico-comúnicativa. Primero en la Norteamérica de los años treinta, donde la publicación de los volúmenes I-VI de *The Collected Papers of Charles S. Peirce,* entre 1931 y 1935 (el VII y el VIII saldrían en 1958) se solapa con la llegada de los neopositivistas o empiristas lógicos alemanes huyendo del nazismo. Resultado de esta coincidencia habrían de ser el impacto de la perspectiva pragmática peirceana en el análisis del lenguaje, preferentemente lógico, practicado por los neopositivistas, y, por su parte y en reciprocidad, el intento de logicización o formalización de la pragmática, a cargo de Carnap y seguidores. En otras palabras: su epistemologización, que también orientó la recepción de Peirce en ese momento como un cultivador de primer orden de la lógica y la filosofía de la ciencia [1]. No sin algunas excepciones como la de Ch. Morris, que trató de desarrollar la semiótica peirceana por sí misma y popularizó el término «pragmática» al margen de la epistemología (Morris, 1938 y 1946) [2]. Y la de Ch. Stevenson, cuyo enfoque pragmático (antes que emotivista) del análisis del lenguaje moral, imprimió a la teoría ética una orientación lingüística y metalingüística en la que, afortunadamente, aún persiste (Stevenson, 1944). Hasta el punto de que el desarrollo posterior de dicha teoría puede ser visto como un intento de conjurar o reforzar los efectos del análisis stevensoniano mediante sucesivas redefiniciones de la pragmática.

Remediar el déficit normativo del análisis pragmático stevensoniano y de otros similares (los de Wittgenstein y Austin) es lo que pretende K.-O. Apel, quien protagoniza a comienzos de los años setenta, desde Alemania, el segundo episodio de la proyección de la perspetiva pragmática, en la filosófica europea moderna, preferentemente de orientación moral. Apel regresa hasta Peirce para registrar su impacto como *transformación semiótica* de la filosofía trascendental clásica o filosofía de la conciencia, cuyo efecto filosófico más interesante es la transformación de la razón monológica en razón dialógica. Después

1. Cf. la reconstrucción de Thayer en su valiosa historia del pragmatismo (Thayer, 1968).

2. Morris suele aparecer como el extraño inventor de la semiótica. Pero su condición de continuador de Peirce, precisamente a partir de la publicación de *The Collected Papers...,* está bien documentada por M. Fisch en «Peirce's General Theory of Sings» (Fisch, 1986).

(y en reciprocidad, como los empiristas lógicos) devuelve el cumplido retrascendentalizando la semiótica, de lo que pretende hacer cómplice al propio Peirce sometiendo su sinuosa trayectoria intelectual a una lectura *ad hoc* (Apel, 1981). Un Peirce que a juicio de los neopragmatistas norteamericanos no es consistente ni el único posible, a lo que han salido al paso estudiosos recientes de Peirce como Haussman (Haussman, 1993, 205). No sin razón, pues en Rorty, por ejemplo, hay más de Peirce de lo que parece y él mismo estaría dispuesto a reconocer. La crítica rortyana de la filosofía moderna puede ser vista como un segundo episodio de la que llevara a cabo Peirce al principio de su propia carrera. Y el intento de Rorty de fundir, mediante la idea de conversación, la tradición pragmatista con la hermenéutica procedente de Gadamer y hasta de Nietzsche (Rorty, 1979; 1989) tiene un precedente más claro que reconocido en J. Royce, el heredero intelectual directo e inmediato de Peirce. La atención de Royce a la teoría peirceana del signo aún en vida de su creador (Royce, 1918/1968) le permitió el desarrollo de un pragmatismo hermenéutico cuyo núcleo teórico, la conversación en el ámbito de la comunidad de interpretación, fue el germen del interaccionismo simbólico de Mead (Corti, 1973, 20-21) que, entre otras cosas, constituye uno de los componentes básicos de lo que J. Habermas ha presentado en sociedad como pensamiento postmetafísico (Habermas, 1988).

Lo que antecede es un buen contexto para acoger, finalmente, las huellas del Peirce fundador de la semiótica. U. Eco usa profusamente sus conceptos centrales (Eco, 1976) y G. Deleuze recurre al sistema de categorías combinado con la teoría peirceana del signo como una de las claves de su teoría del cine (Deleuze, 1983). En Norteamérica, mientras tanto, se intenta desarrollar la teoría del signo, en la dirección de una antropología semiótica (Colapietro, 1989; Wiley, 1994) susceptible de un doble rendimiento. Por un lado, la unificación de la tradición pragmatista como marco teórico de la democracia. De este modo Peirce vendría a constituirse en paladín de una subjetividad conculcada desde la semiótica europea (postmoderna), que habría acabado con el mito metafísico de la presencia (a sí o ante sí) de un sujeto anterior y exterior al lenguaje, al insistir, hasta la hipérbole posthumanista de la muerte del hombre, en su constitución lingüístico-sistémica; arrasando, así, la autonomía y la responsabilidad moral y política subjetivas. Frente a ello, por otro lado, la antropología semiótica peirceana, orientada pragmáticamente, pretende reconstruir un modelo de sujeto al que se puedan atribuir los predicados humanistas de autonomía y responsabilidad que constituían el patrimonio moral y político de la vieja subjetividad metafísica o presemiótica. De ahí la convicción de R. Wiley de que

> si el pragmatismo es la mayor contribución de América a la filosofía y Peirce el más grande de los pragmatistas, entonces el problema de la semiótica peirceana del yo constituye una pieza importante del inacabado negocio de la historia cultural de América (Wiley, 1994, 29; cf. Fish, 1986).

Esta línea de interpretación lleva la figura de Peirce a una situación paradójica. Al comienzo de su desarrollo filosófico hubo de distanciarse críticamente de la filosofía europea moderna (de su antropología y de su teoría del conocimiento racionalistas, empiristas e idealistas), lo que, como ha visto P. Ochs con cierta timidez, le habría colocado en una situación o condición postmoderna que considera «constructiva» probablemente para conjurar su propio terror al deconstructivismo (Ochs, 1993). Mientras que ahora parece hacérsele presidir, desde Norteamérica, el conjuro neomoderno de aquella misma filosofía europea, sólo que en su desviación postmoderna, invocando para ello la sacralidad de la ética (subjetivista) y la política (democrática) modernas. La pretensión de R. Wiley es novedosa al asociar la semiótica con valores democráticos explícitos. No lo es, en cambio, su énfasis en la diferencia, para mejor, de la semiótica peirceana con respecto a la europea procedente de F. de Saussure, como ya lo había sugerido J. F. Sheriff un poco antes (Sheriff, 1989, XXII).

Mientras tanto, en España, Peirce ha merecido una atención más bien magra [3]. Lo cual no ha impedido el hecho sorprendente de que, a través de la amplia recepción de Apel por parte de filósofos morales, se haya transmitido una imagen de Peirce vinculada, para bien o para mal, a las actitudes apologéticas o críticas ante la obra de aquél. Sólo que sin contrastarla con la textualidad ni con la hermenéutica peirceanas.

II. DESARROLLO

Es tentador decir que la singularidad filosófica de Peirce consiste en haber introducido el tiempo en el espacio de la lógica, pero eso ya lo había hecho Hegel con su dialéctica. Lo de Peirce es, más bien, haber elaborado la estructura espacio-temporal de la lógica como teoría semiótica o, si se prefiere, como dialéctica del signo (y la comunicación),

3. Los libros dedicados a Peirce en España se reducen a dos: Tordera (1978) y Herrero (1988), ambos de interés semiótico-estético y bastante al margen de la investigación peirceana. Hay, además, dos antologías (Peirce, 1987; 1988) que reúnen textos lógico-semióticos la primera y filosóficos en general la segunda.

lo cual proporciona, además, una buena manera de construir la diferencia peirceana respecto de la semiótica que ha prevalecido en Europa a partir de F. de Saussure, que privilegia el espacio lógico del sistema y reprime o margina el tiempo de palabra, esto es, de la conversación o comunicación. Peirce, en cambio, introduce el tiempo en la constitución óntica de la significación, de donde emerge la semiótica como un ámbito de espacio-tiempo, cuya estructura básica es la *tríada* (triadicidad o terceridad) —categoría central del pensamiento peirceano—, de la que son constitutivas la díada (lógica binaria o bivalente) y la mónada (monologismo, monólogo), sin que por ello sea susceptible de reducirse a éstas (*CP*, I, 354-400)[4]. A partir de la tríada, en efecto, se pueden practicar dos operaciones sucesivas de abstracción por las que obtendremos la díada o segundidad y primariedad, pero la simple agregación de mónadas o de mónada y díada no nos dará la tríada.

La tríada peirceana está cargada de un doble potencial, heurístico y crítico. Por el primero la tríada permite comprender la articulación interna del vasto, complejo y aparentemente quebrado pensamiento de Peirce, así como algunos aspectos de su desarrollo interno y externo. Mediante el segundo opera como criterio de discriminación entre la filosofía de Peirce y las que se articulan en torno a una lógica monádica o diádica, algunos de cuyos ejemplos son anteriores a él, como la filosofía moderna de la (auto)conciencia, y otros posteriores, como gran parte de la filosofía analítica y la tradición hermenéutica, con su insistencia en la dualidad dialógica, sin que debamos olvidarnos de alguna variante de pragmatismo como la de W. James.

Abordar metódicamente a Peirce a partir de la tríada o la triadicidad tendría la ventaja inicial de plantearse en medio de la unidad y multiplicidad peirceanas sin renunciar a ninguna de las dos. Sería la única manera de dar cuenta de cada una de ellas, lo cual, por otro lado, es tan ingenuo o tan provocativo como plantarse en medio de una paradoja con pretensiones de coherencia, es decir, de unificación. Que en nuestro caso estaría representada por la tríada o la triadicidad como tal, mientras que sus diversas formas o determinaciones representarían la multiplicidad. Pero esto abre, de entrada, dos problemas de envergadura: cuáles son y cómo se pueden expresar las relaciones entre la tríada y sus determinaciones, y cuáles las de éstas

4. Las referencias a Peirce se hacen según las convenciones usuales. *CP* y *W* se refieren a *The Collected Philosophical Papers* y a *Writings of Charles Sanders Peirce*, respectivamente. De las dos cifras que siguen, la primera corresponde al número del volumen y la segunda a la página.

entre sí, lo que nos remite a un tercer problema más abordable, el de cuáles son las determinaciones de la tríada.

La lista ya está hecha: la tríada categorial terceridad-segundidad-primeridad, contenido esencial de la fenomenología de Peirce con la que pretendió sustituir parte de la *Metafísica* de Aristóteles y el análisis trascendental de Kant; la tríada semiótica de signo-interpretante-objeto, subdividida a su vez en otras tríadas (signo: icono-índice-símbolo; interpretante: emocional-energético-lógico, etc.) núcleo de su teoría semiótica; la tríada lógico-inferencial de deducción-inducción-abducción que Peirce desarrolla, de creerle a él mismo, a la altura de Aristóteles, Duns Scoto o Leibniz (Brendt, 1993, 324), y cuya significación global encuentra su asiento en la teoría peirceana de la investigación; y la tríada metafísico-cosmológica, tijismo-sinejismo-agapismo, núcleo de la metafísica evolutiva que Peirce desarrolla como vía agapística (de *agapé*, amor), intermedia entre las teorías de la evolución anteriores a la suya, basadas unas en el azar o suerte (*tijé*), como la darwinista, y otras, como la hegeliana, en la necesidad o continuidad legaliforme (sinejismo, de la preposición conjuntiva *sin*).

El problema inmediato sería el de cuáles son las relaciones entre estos cuatro tipos de tríada, pero no puede ser abordado aquí, en un espacio reducido, donde habré de construir una perspectiva general de Peirce que enfocaré desde una óptica preferentemente semiótica. Lo aconseja la posición central que esa perspectiva ocupa en la mente de Peirce, que puede ser vista como el germen de una antropología inédita en la filosofía moderna. De su importancia da cuenta el hecho de que la extienda o disemine la mirada semiótica por la naturaleza (signos naturales) y el cosmos (cosmosemiótica), y la lleve hasta la supuesta fuerza que lo anima, expande y hace crecer el todo (teosemiótica) (Codrington, 1993, 208). Asoma aquí la figura retórico-literaria de la prosopopeya (del griego *prosopon* y *poiein:* hacer persona o personificar) testificando que tanto la semiótica natural como la cosmosemiótica o la teosemiótica no son más que proyecciones o transferencias de la competencia semiótica humana, la capacidad de significar, a entidades no humanas, naturales, cósmicas o imaginarias. Una cosa es que tomemos fragmentos de materia de cualquier tipo y los convirtamos en signos, y hasta que reconozcamos procesos de significación en la vida animal. Otra muy distinta que atribuyamos capacidad de significar, de convertir en signo, a tales entidades. A no ser que recurramos a la prosopopeya.

Peirce explicita con claridad la antropología semiótica cuando la convierte, implícitamente, en el núcleo metódico, esto es, normativo, de la filosofía, lo cual quiere decir dos cosas: que la semiótica

ha de ser el objeto prioritario de la filosofía y, a la vez, su propio método. En otras palabras, que si la filosofía tradicional era la autorreflexión del pensamiento sobre sí mismo, siendo su estructura (lógica) tanto su objeto como su método, ahora la filosofía ha de ser la autorreflexión de la significación sobre sí misma o, si queremos una imagen un poco más desprendida del vocabulario tradicional, el intento sistemático de construir el significado de la significación. Al hacer esto, Peirce está sentando las bases de una filosofía que se reconstruye como antropología semiótica. No creo que sea otro el sentido del conocido pasaje peirceano: «el hombre *es* un signo», «la palabra que utiliza el hombre *es* el hombre mismo», o «mi lenguaje *es* la suma total de mí mismo» (*CP*, II, 241). En el mismo entorno textual está el razonamiento que permite a Peirce inferir tales afirmaciones. Sus premisas son bien sencillas: que la vida *humana* es un flujo de pensamientos y que todo pensamiento es un signo. Más al fondo hay otro razonamiento que niega que el pensamiento sea una cosa en sí diferente del lenguaje/signos, su manifestación fenoménica, con el que Peirce se distancia definitivamente de la metafísica kantiana, moderna y presemiótica, de la subjetividad. El antropocentrismo que subyace a esta antropología semiótica únicamente podría conjurarse mediante antropologías alternativas que construyan el significado de la humanidad en términos metafísicos, biológicos, psicológicos, sociológicos, etc. Wiley (1994, 157 y ss.) las considera, desde el punto de vista semiótico, reduccionistas y, por tanto, inadecuadas.

Pero la antropología semiótica de Peirce, pese al esfuerzo de Colapietro en el rastreo textual de una teoría semiótica del yo, es muy germinal; queda casi toda ella implícita. Se ve si se la mira desde su desarrollo o explicitación ulteriores a cargo de Royce y Mead, que J. Wiley recupera y enriquece minimizando, sin embargo, injustamente la aportación del primero (Wiley, 1994, 29-30). Pero hemos de volver a Peirce.

En el verano de 1873, al comienzo de su carrera, escribió tres fragmentos sobre la relación entre la Lógica y el tiempo. Del tercero es el siguiente párrafo:

> Parece, pues, que la significación intelectual de un pensamiento radica en último término en su efecto sobre nuestras acciones. ¿En qué consiste el carácter intelectual de la conducta? En su armonía para el ojo de la razón; en el hecho de que la mente encontrará en ella, al contemplarla, una armonía de propósitos. En otras palabras, debe ser susceptible de interpretación racional para un pensamiento futuro. De suerte que el pensamiento únicamente es racional en tanto que se encomienda a sí mismo a un pensamiento futuro po-

> sible. En otras palabras, la racionalidad del pensamiento radica en su referencia a un futuro posible (*W*, III, 108).

Lo transcribo entero porque condensa programáticamente los elementos que sustentan la estructura entera de la significación filosófica de Peirce: el pragmatismo, la metafísica de la continuidad evolutiva y la semiótica (lo único que no incluye es la teoría de las categorías). Me detendré un poco en cada uno de estos tres puntos.

La inmersión de la racionalidad en el tiempo y la atención tan decidida al futuro constituyen la singularidad del método pragmático. La explicación del significado por sus efectos hipotéticos o *futuros* sobre la acción y no por causas o condiciones antecedentes, en lo que habrían de insistir las dos versiones principales de la máxima pragmática, introduce, por su parte, dos efectos de largo alcance. El primero es que transforma la verdad como correspondencia del lenguaje con lo real anterior y exterior y, por tanto, una propiedad de las proposiciones (expresión lingüística de propuestas o pretensiones de un sujeto consciente), en verdad como acuerdo sobre la realidad (de los efectos posteriores), que la transforma en actitud o estado interno a una comunidad semiótica. El segundo está en que la noción de *efecto*, clave de la definición peirceana del significado, es signo de la presencia implícita de un factor causal y, por tanto, de la relación causa-efecto, cuya condición ontológica y no epistémica se introduce en la constitución misma del método pragmático; inscribiéndose en él como una marca de ambivalencia entre ser método de conocimiento, que fija y estabiliza la creencia/significado, y ser procedimiento de acción o intervención sobre la realidad con los consiguientes efectos. Un método que, al mismo tiempo y por el mismo procedimiento por el que se pretende fijar una creencia, lo que hace es transformarla y, por tanto, desestabilizarla (de forma análoga a lo que expresa el principio de indeterminación de Heisemberg en mecánica cuántica). Esta ambivalencia, nunca resuelta y no siempre detectada, entre epistemología y ética o política constituye, probablemente, uno de los rasgos más correosos e intratables del pragmatismo peirceano.

La relación presente-*futuro* se constituye en nervio de la significación y, por tanto, de la razón que implica, implícitamente, no sólo la imagen tradicional del tiempo como una tríada, presente-pasado-futuro, sino también, a la vez, una visión evolutiva de la temporalidad en su conjunto, como una especie de magna procesión cósmica presidida por la anticipación de una culminación final irremediablemente optimista y feliz, puro estilo cristiano-ilustrado. Únicamente una in-

vencible fe u optimismo evolutivos —Peirce también fue un lector ávido y entusiasta de Darwin y un crítico del darwinismo— puede estar detrás de la absoluta confianza de Peirce en la convergencia de la comunidad de investigadores «hacia un centro de destino». De forma que «la opinión destinada a que todos los que investigan estén por último de acuerdo con ella es lo que significamos por verdad, y el objeto representado en esta opinión es lo real» (*CP*, V, 407). La misma fe que, un tanto desencantado de su visión epistémica del final feliz, le lleva, tardíamente, a sustituirla por o complementarla con la imagen metafísico-cosmológico-teológica (todo esto se ha dicho de ella) del amor evolutivo[5], apoteósica culminación de su visión continuista y progesiva de la realidad. Preñada de significación no aclarada terminantemente, esta imagen peirceana no sólo es la determinación metafísica de la tríada, el agapismo, como una vía media entre el tijismo o azarosidad y el sinejismo o necesitarismo, sino que además acaba siendo la clave del universo filosófico peirceano. Dotado por Peirce de la condición de *Summum Bonum,* el amor evolutivo es el objeto por excelencia de la Estética o ciencia de lo valioso o atractivo en sí mismo, a la que está subordinada la Ética, ciencia de la acción controlada y eficaz, como a ésta lo está la Lógica, ciencia del procedimiento o de la normatividad.

Finalmente, en tercer lugar, está la presencia germinal de la semiótica, ya que todo lo anterior no es más que un intento de construir una explicación final —la ansiada fijación o estabilización de la creencia— de la *significación.* Lo que me interesa destacar es que se trata de una explicación *causal.* Causalidad lógica e idealista, de ideas, pensamientos y conceptos, si nos atenemos a la formulación de la máxima pragmática de 1878, en el consagrado ensayo «How to Make Our Ideas Clear» («Cómo clarificar nuestras ideas»). En el que se da la paradoja de que Peirce pretende soltar el lastre cartesiano de la filosofía moderna, pero lo hace utilizando aún parte de ese lastre, el vocabulario idealista; por eso habla de los efectos verosímilmente prácticos que pueda producir el objeto de nuestra *concepción* (*CP,* V, 402; el subrayado es mío). Pero también, y sobre todo, causalidad de los signos o causalidad semiótica si nos desplazamos a la formulación del ensayo de 1905 «What Pragmatism Is?» («Qué es pragmatismo»). Aquí Peirce pretende dejar clara la conexión de su pragmatismo con la semiótica (a diferencia del de W. James, conectado aún a las sensaciones) y sustituye el vocabulario idealista por el lingüístico-semióti-

5. El ensayo «Evolutionary Love» es de 1893 y está en *CP,* 6.

co al vincular el significado (*rational purport*) a una palabra u otra forma de expresión sígnica (*CP*, V, 412). Ya no a una «concepción». De donde viene a resultar que la significación implícita en el cambio de nombre que propone en dicho ensayo, pragmaticismo por pragmatismo, es la sustitución del punto de vista moderno de la lógica de las ideas, que supuestamente pululan por la mente o la conciencia, por el (¿postmoderno?) de los signos y su pragmática de la significación y la comunicación.

Interesa destacar que el germen semiótico del temprano texto que me viene sirviendo de referencia irá ganando presencia en el *corpus* peirceano, pues, como ya se apuntó, la estructura triádica de la semiótica (signo-objeto-interpretante) es isomorfa con la estructura igualmente triádica del tiempo (presente-pasado-futuro), y ambas con la de la comúnicación (emisor-signo-receptor) y con la de la interpersonalidad tal como se expresa en las tres personas gramaticales representadas por los pronombres personales: yo-tú-él. Un signo presente en un acto de comunicación está conectado al pasado por el emisor y las condiciones de emisión. Pero ésta, una vez efectuada, le proyecta al futuro de un espectro posible de receptores/intérpretes, lo cual deja la interpretación, desde su misma estructura pragmática, abierta e indeterminada o, hablando en postmoderno derridiano, indecidible. En otras palabras, la estructura semiótica del signo incluye la estructura pragmática de la comúnicación y, en ella, la de un futuro indeterminado en último término. El de la cadena de interpretantes.

Esta indecidibilidad constitutiva del signo choca de frente contra la armonía de propósitos de la acción, enfocada retrospectivamente, como algo ya pasado y terminado, en la que Peirce creía, en el texto transcrito, haber dibujado una plácida imagen de la razón. Y apunta al corazón propulsor de la mente filosófica de Peirce como un núcleo de significación paradójica que ha sido interpretado, según los casos y las casualidades, como fractura interna o inacabamiento (Goudge, 1959; Bernstein, 1966), o bien ha generado diversos intentos serios y respetables de reconstruir su unidad o armonía de propósitos interna (Murphey, 1961; Apel, 1981; Haussman, 1993). Intentaré desarrollar esta polaridad hermenéutica tomando a Apel como hilo conductor, dada su poderosa presencia en la filosofía moral española.

Así como Royce desarrolla la antropología semiótica a partir de la teoría del signo, Apel arranca de la imagen peirceana de la comunidad ideal, ámbito de realización de la verdad a largo plazo y término final del proceso de investigación. Apel trabaja sobre la convicción fija y estable (para él) de que este final igualmente fijo y estable cons-

tituye el logro definitivo del método pragmático de Peirce que, de este modo, es absolutamente eficaz en la fijación de la creencia, su objetivo de partida. Al menos de la creencia epistémica. Y pretende transferir este éxito al dominio de las creencias morales que él ve implícitas en el hecho de que los investigadores peirceanos sacrifiquen su singularidad a la causa de la comunidad de investigación: la verdad. De donde concluye que la comunidad ideal y término de la convergencia de la investigación está presupuesta en y anticipada por todo acto semiótico-comunal (Apel, 1973, 407; 1981, 193-194). Ésta es la raíz del carácter *destinal* o determinista de todo acto comunicativo, que Apel cree bien fundado en la teoría de la investigación de Peirce.

Esta visión de Peirce merece alguna atención debido a su callada presencia en la filosofía moral española a través de la recepción de Apel[6]. En efecto, Apel ha protagonizado, con Habermas, el debate sobre dos versiones de la razón y la racionalidad, una monológica o individual, procedente de la tradición clásica, cristalizada en Kant, y otra dialógica o pragmático-comunicativa, cuyo *phylum* retrotrae Apel hasta el Peirce fundador del pragmatismo semiótico o de la semiótica pragmática[7]. Por otro lado, dado que Apel se pretende un kantiano fiel en cuanto al método, la exigencia de una instancia normativa trascendental, la presencia solapada de Peirce en este debate puede ser vista como la de un intruso en la disputa de la familia kantiana por la herencia de su ya viejo patriarca.

En este contexto, la actitud crítica ante Peirce se identifica con la que se tiene ante Apel, hasta el punto de que, a veces, da la impresión de que Peirce ha sido objeto de la misma consagración otorgada a aquél al margen de cualquier consideración crítica. A pesar de que, al constituir uno de los ingredientes esenciales (y fundacionales) de la posición apeliana, debiera haber sido objeto de atención crítica en la recepción de la pragmática trascendental[8]. En el otro extremo, la crítica de que es objeto Apel, por ejemplo, a cargo de J. Muguerza (Muguerza, 1990, 142-143; 1991, 138-140), se hace desde una toma de posición kantiana previa y, en cualquier caso, independiente, de sus referencias a Peirce, que, paradójicamente, se mueven siempre en la órbita de la lectura apeliana. En cualquier caso, como una de las co-

6. Sobre todo a partir de 1985 y 1986, en que aparecen la traducción castellana de la obra mayor de Apel (1973) y el estudio que sobre éste realiza A. Cortina (1986).

7. Cf. los estudios «De Kant a Peirce. La transformación semiótica de la filosofía transcendental» y «Cientismo y hermenéutica...», ambos en Apel, 1973, II.

8. El volumen de D. Blanco Fernández *et al.* (1994) abre un debate con Apel y, sin embargo, en él no se aborda su relación genealógico-fundacional con Peirce.

sas que problematiza Muguerza es la transformación semiótica de la filosofía de la conciencia, que Apel atribuye a Peirce, sería éste, en realidad, el objeto de la enmienda a la totalidad que Muguerza plantea a la transformación peirceana del kantismo y, colateralmente, a la de la razón monológica en razón dialógico-comunicativa, que sustituye la conciencia por la comunidad como sujeto de la interpretación de los signos.

Lo que Muguerza pretende es, justamente, ir en la dirección opuesta y recuperar la noción kantiana de conciencia (construida a partir de la metáfora del tribunal de justicia y los procesos de comunicación entre jueces, reos, fiscales, abogados defensores y testigos), como categoría ética fundacional. Ello es así aunque se sugiera una especie de fundido de la razón dialógica con la monológica, mediante el recurso a la vieja metáfora platónica del «diálogo interior» (en su caso entre los diversos personajes de la corte de justicia que representa) para describir a la conciencia como «comunidad de comunicación consigo misma» (Muguerza, 1990, 333).

Pero esta recuperación de la conciencia prelingüística es problemática. La utilización de la *translatio* metafórica del diálogo exterior, para significar la actividad mental como «diálogo interior» (de la conciencia consigo misma), queda oscurecida u olvidada (como dice Nietzsche que se olvida la metaforicidad), y hasta invertida, al priorizar el diálogo interior, entre personajes ficticios representados por la conciencia en su espacio solipsista, sobre el exterior entre personas reales en el espacio semiótico-comunicativo. ¿Qué otro sentido podría tener su constitución de la conciencia, así redefinida, como «esa instancia definitivamente última» (Muguerza, 1990, 332)? Aquí es donde su posición general choca frontalmente con la de Peirce, que también utiliza la metáfora del diálogo interior. Al presentarlo como «instancia última», tiene que vincularlo a un yo metafísico o presemiótico, mientras que Peirce lo presenta como lo que es, una interiorización del diálogo exterior en el que el yo toma parte como yo semiótico (Colapietro, 1989, 99 y ss.). Por lo demás, de la posición de Muguerza podría seguirse el efecto perverso de oscurecer los perfiles lógicos, ontológicos y axiológicos del monólogo y del diálogo, que no ayudaría a clarificar los contornos conceptuales de la razón monológica ante la dialógica. Además la recuperación de la conciencia que pretende Muguerza cuenta con una dificultad adicional. Él mismo había levantado acta del giro lingüístico-pragmático que experimentan las tendencias filosóficas principales en este siglo (Muguerza, 1980), que, de este modo, podían ser vistas como los efectos tardíos de la temprana transformación semiótica peirceana. Con lo

que, de pasada, muestra lo problemático que resulta (para una única conciencia aun tan ilustrada y sutil como la suya) llevar a efecto el diálogo interior, en este caso entre el personaje del notario o registrador (del giro lingüístico) y el de su crítico o juez. No logran ponerse de acuerdo y hasta mantienen posiciones contradictorias.

Sin embargo, el hecho de que la crítica de Muguerza a Apel pueda pasar, implícitamente, por una enmienda a la totalidad de Peirce, es un síntoma claro de la solidaridad crítica entre ambos, que puede apreciarse desde una doble perspectiva. El sentido general de la transformación semiótica de la filosofía moderna a cargo de Peirce proporciona un contexto de comprensión a la tesis apeliana de la transformación semiótica del kantismo, incluida su imagen de la racionalidad práctica. Por otro lado, sin embargo, la crítica a la imagen de Peirce que reconstruye Apel podría ser devastadora para sus propias posiciones. Tal es la solidaridad conceptual que han trenzado entre los dos.

Uno de los aspectos más interesantes del Peirce de Apel es su reconstrucción del despegue peirceano de la filosofía moderna en su triple filiación, racionalista-idealista y empirista. En la visión de Peirce la idea y la sensación/percepción son absorbidas y desplazadas por el *signo*, que pasa a constituirse en centro de interés filosófico preferente. En la nueva constelación el signo no expresa las ideas y sensaciones tal como eran en la mente, antes y fuera de él, de forma que él nos ha de remitir por fuerza a ellas como a su significado. El signo, ahora, las constituye o construye tal como aparecen al ser significadas, esto es, al ser introducidas con el signo en el proceso semiótico, cuya clave está en la dialéctica del signo y la significación, la relación de los signos con el futuro, al desplegarse en interpretantes que, a su vez, se convierten en nuevos signos que hay que interpretar, y así sucesivamente. Y no tanto, o no únicamente, en la relación con el pasado, en la que el signo se relaciona referencialmente con diversos tipos de entidades presemióticas. Un signo es, según Peirce,

> cualquier cosa que determina a alguna otra (su *interpretante*) a referirse a un objeto al que el mismo se refiere (su objeto) del mismo modo, convirtiéndose el interpretante a su vez en un signo y así *ad infinitum* (*CP*, II, 303).

El efecto de la entrada del signo en la escena filosófica es la sustitución de la lógica diádica de la relación mente-idea y mente-objeto (sujeto-objeto) por lógica triádica que define al signo (signo-objeto-interpretante). Esta dialéctica semiótico-comunicativa también desplaza, según interpreta Apel, a la lógica trascendental que Kant había construido como trama interna de la mente (Apel, 1981, 22 y 28-29; 1989). Ade-

más, Apel se sitúa en la lógica triádica de la comunidad de investigación peirceana, para emitir un juicio crítico terminante sobre la insuficiencia de la lógica diádica —«palabra y objeto»: Quine— de la semántica que subyace a la epistemología, por mucho que ello pese a su sofisticación técnica (Apel, 1981, 192). El mismo cargo que hace Sheriff a la semiótica europea procedente de F. de Saussure, cuya distinción clave entre significante y significado se atiene igualmente a una lógica diádica (Sheriff, 1989, 136).

Con todo, esta identificación de Apel con Peirce tiene algún agujero de hondo calado filosófico. El primero es que él hace una lectura restrictiva de la transformación semiótica, a la que interpreta únicamente en términos epistemológicos, como si su efecto hubiera sido sólo la transformación de las teorías modernas del conocimiento y sus métodos intuicionistas, asociacionistas y monológicos en procedimientos dialógicos y consensualistas. Pero el hecho es que dicha transformación también afectó a la antropología cartesiano-kantiana y humeana. La imagen de un individuo cuya mente intuye sus propias ideas resulta de la asociación de sensaciones, o las estructura desde su lógica conceptual *a priori* —y que *después* puede expresar todo eso en el lenguaje, como quien monta en un vehículo que luego abandona silenciosamente y sigue siendo el mismo— y cede su primer plano filosófico a un modelo de individuo constituido por la asimilación del yo al signo, cuya reconstrucción minuciosa han intentado recientemente Colapietro (1989) y Wiley (1994). En el contexto de esta antropología —aunque no precisamente entre los estudiosos directos de Peirce— aparece el concepto de *semiautonomía* (McGowan, 1991, 214-215), que vendría a sustituir con alguna ventaja filosófica a la autonomía kantiana del yo metafísico, el fantasma en la máquina con el que G. Ryle (1967, 19) caricaturizó al cartesianismo. El yo semiótico, en cambio, constreñido por la trama de los signos y la materialidad de la significación, no puede volar enteramente libre como el fantasma del yo metafísico-idealista.

Apel, sin embargo, no ha llegado a apreciar esta reconstrucción semiótica del yo. Es cierto que por momentos roza esta problemática, sobre todo cuando discute las relaciones entre el *a priori* de la conciencia y el *a priori* del lenguaje, enfocado éste desde la categoría de terceridad (Apel, 1989). Pero la tendencia dominante de su filosofía le aleja de una hermenéutica contingente, como habría de ser la del yo semiótico, y le acerca a otra trascendental, necesarista o determinista. Esta tendencia es perniciosa por partida doble. Por un lado, al no incluir en la transformación semiótica la subjetividad moderna, Apel crea una situación tal que uno se ve obligado —para rellenar es-

te vacío— a una especie de trasplante del yo moderno, metafísico o presemiótico, a una ecología filosófica transformada semióticamente y, por tanto «trans-» o «post-» moderna. El resultado es una cierta ambivalencia de su propia tesis (la de Apel) de la transformación semiótica de la filosofía moderna. Si en el propio Apel esta ambivalencia permanece implícita o latente, en sus receptores españoles de uno u otro signo se hace bien visible. Al aferrarse —ante el vacío de un sujeto semiótico— al viejo sujeto metafísico cartesiano-kantiano, se vuelven, coherentemente, abiertamente reticentes o ambivalentes ante el giro lingüístico-pragmático, esto es, ante la transformación semiótica de la filosofía moderna. Precisamente la buena nueva de Apel. El caso de A. Cortina, que se suma sin reservas a la transformación semiótica del kantismo pero que, a la vez, mantiene su adhesión al modelo kantiano de sujeto moral, es simplemente paradigmático (Cortina, 1990, 31-32).

Pero el punto más controvertido de la identificación de Apel con Peirce afecta al núcleo mismo de su pragmática trascendental o *a priori* de la comunidad ideal, reconstruida a partir de la teoría de la comunidad de investigación de Peirce. Y muestra el grado en que Apel, pese a su uso explícito de la categoría de terceridad, tanto constructivo como crítico, no llegó a ser consciente de todo su alcance. Da buena cuenta de ello la crítica neopragmatista a Peirce, cuyo blanco es, justamente, lo que Apel pretende su punto fuerte, la teoría de la verdad como convergencia necesariamente progresiva, destinal, en una opinión final (Apel, 1987).

Lo que se pone en juego aquí es la posibilidad o imposibilidad de un fundamento del razonamiento concluyente, el fundacionalismo. Neopragmatistas como Rorty rechazan en bloque, con la mente de alguno (Margolis) puesta precisamente en Apel. Éste, por su parte, cuestiona sin paliativos a un Rorty (Apel, 1991) a quien A. Cortina, siempre comprometida y decidida, niega, desde la misma trinchera, hasta la cordura (Cortina, 1991, 105 y ss.). Lo que subyace en ambos lados son visiones de Peirce (amén de dos proyectos filosóificos) simplemente contradictorias.

Rorty —para empezar por la cara más visible del neopragmatismo— se desmarca siempre que puede del determinismo peirceano de la verdad, dudando de que el consenso determinista o el determinismo consensual garantice nada absoluto, y de que exista un proceso unitario y predeterminado que pueda recibir el nombre de investigación (Rorty, 1990, 4). Es su forma de oponerse al fundacionalismo. Pero estas dudas de Rorty ya habían sido radicalizadas. Quine —figura clave entre el viejo y el nuevo pragmatismo— descalifica, en ge-

neral, cualquier teoría pragmática de la verdad y se despacha a su gusto con la versión peirceana y su clave metódica, la convergencia a largo plazo (*in the long run*) en una opinión común predestinada. El progreso en la convergencia presupone que se puede operar con las nociones «más cerca que» y «más lejos que» como criterios críticos. Pero es el caso que tales expresiones únicamente tienen sentido preciso para números, no para teorías, con lo que su operatividad crítica se desvanece (Quine, 1959). Por su parte, J. Margolis se suma al rechazo del fundacionalismo reforzando la posición de Quine con dos elementos adicionales. Aplicando la noción peirceana de falibilismo a los criterios críticos como tales, los deja desprovistos de fijeza y estabilidad metacrítica; y niega que ni en el Peirce temprano ni en el tardío hay nada que garantice la convergencia final en un «consenso católico» o «comunión total de mentes» (Margolis, 1986, 177).

En este contexto es particularmente significativa la posición crítica de Haussman. Sin identificarse él mismo como neopragmatista, sino únicamente como estudioso de Peirce, reconstruye una imagen de éste tan radicalmente indeterminista como inusual, pese a que su intento parace ser la armonización de las dos metafísicas acusadamente presentes en Peirce, la de la continuidad, tópicamente determinista, y la de la discontinuidad o contingencia. Acude, para ello, a dos recursos teóricos peirceanos, la teoría de los infinitesimales y la categoría de terceridad o triadicidad. La continuidad, en primer lugar, no es nada distinto de la repetición de la discontinuidad, de la permanencia del hecho radical de la condición infinitesimal del universo. Esta condición implica lo contrario de un fin final, predeterminado o predestinado: la inexhaustibilidad de sus posibilidades y la continuidad de su (re)creación (Haussman, 1993, 17 y 159). No, claro está, en la dirección única y determinista (progresiva) que le ha atribuido la cultura europea desde el cristianismo que aún hereda Apel (a quien Haussman ignora como estudioso de Peirce tanto como aquí ignoramos, más allá de la nota a pie de página, a otros estudiosos de Peirce que no sean Apel).

A resultados parecidos llega Haussman desde una consideración de la triadicidad. Refiriéndose al propósito de Peirce de autodiferenciarse de Hegel y del hegeliano Royce (precisamente por el determinismo histórico de ambos), asegura que, en el horizonte peirceano, la frescura (*firstness*) y la resistencia (*secondness*) no serán absorbidas jamás por algún fin final (Haussman, 1993, 17). El universo peirceano que reconstruye Haussman es uno cuya continuidad se define, otra vez, por la inexhaustibilidad de sus posibilidades y no por las leyes deterministas que, en cada momento, presuponen y anticipan su cum-

plimiento definitivo: cerrado. ¿Qué tiene esto que ver con la triadicidad? ¿No es más bien su desmentido? No lo es. Aunque resulte paradójico, Haussman refiere este universo a la tríada (Haussman, 1993, 12) porque, si bien es diferente de la díada y la mónada (de la primeridad y de la segundidad), no las puede excluir de sí sin dejar se ser tríada, relación entre *tres* términos o elementos. La triadicidad categorial no se identifica sin más con la intermediación abstracta que tiene lugar en el concepto, el razonamiento, la normatividad o la legalidad en sí mismos. No puede separarse de la segundidad y la primeridad, sino que consiste en la relación dinámico-temporal entre las tres, que es lo que queda abolido en el imaginario determinista de la convergencia final en el consenso racional. Mientras que si se la ve incluyendo en su misma estructura a las otras dos categorías, la primeridad y la segundidad, la triadicidad es, justamente, la que asegura la perduración ilimitada de la frescura, pero también de la resistencia y, quizá desgraciadamente, de la violencia. A no ser que seamos capaces de reconducirlas hacia el ámbito de una interacción semiótico-comunicativa ilimitada, en lo que consiste, justamente, la tarea democrática.

III. CONCLUSIONES

Pese a la fragmentariedad de esta reconstrucción de la transformación de la razón que se inicia en Peirce (no he encontrado sitio para la importante noción de *hábito*, inevitable en Peirce), me parece que pueden establecerse algunas conclusiones. La primera y principal es la presencia poderosa de Peirce en la conversación filosófica contemporánea. Esta presencia, en segundo lugar, está vinculada a la transformación semiótica de la filosofía moderna y de sus imágenes del hombre y su razón, lo cual podría inducir a ver en Peirce al primer postmoderno, como hace tímidamente P. Ochs. En tercer lugar, la transformación semiótica engendra dos tendencias divergentes (presentes ya en Peirce si aceptamos la imagen que recrea Haussman): una a reconstruir semióticamente el *pathos* metafísico-trascendental, como ocurre en Apel; la otra, a desprenderse radicalmente de tal *pathos*, emprendiendo con decisión la ruta postmetafísica que emerge con el neopragmatismo y que predica tardíamente Habermas. Por último, la clave metódica de la nueva racionalidad, si es que merece la pena seguir usando este nombre, es la tríada, que viene a desafiar no ya el monologismo clásico, sino también a la no menos arcaica bivalencia lógica, que subyace a los arraigados hábitos de pensar mediante

distinciones duales u oposiciones binarias, cargadas de diferencias valorativas que alimentan la vitalidad de las visiones maniqueas, tan eficaces en la perpetuación del dominio.

BIBLIOGRAFÍA

Apel, K. O. (1973), *Transformation der Philosophie,* 2 vols., Suhrkamp, Frankfurt (trad. como *La transformación de la filosofía,* Taurus, Madrid, 1985).

Apel, K. O. (1981), *Charles Sanders Peirce. From Pragmatism to Pragmaticism,* University of Massachusetts, Amherts, Mass.

Apel, K. O. (1987), *Falibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit Letztbegründun,* Frankfurt am Main (trad. en el vol. *Teoría de la verdad y ética del discurso,* Paidós, Barcelona, 1991).

Apel, K. O. (1989), «Linguistic Meaning and Intentionality: The Relationships of the a priori of Language and the a priori of Consciousness in Light of a Transcendental Semiotic or a Linguistyic Pragmatic», en H. A. Durfee, y D. F. F. Rodier (eds.), *Phenomenology and Beyound: The Self and Its Language,* Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/London.

Apel, K. O. (1991), «¿Vuelta a la normalidad? (¿Podemos aprender algo especial de la catástrofe nacional? El problema del paso histórico [mundial] a la moral postconvencional desde la perspectiva alemana)», en K. O. Apel *et al.* (1991).

Apel, K. O. *et al.* (1991), *Ética comunicativa y democracia,* Barcelona, Crítica.

Bernstein, R. J. (1966), «Action, Conduct and Selfcontrol», en R. J. Bernstein (ed.) (1966), *Perspectives on Peirce,* Greenwood Press, Wesport, Conn.

Blanco Fernández, D. *et al.* (1994), *Discurso y realidad. El debate con K. O. Apel,* Trotta, Madrid.

Brednt, J. (1993), *Charles Sanders Peirce. A Life,* Indiana University, Bloomington, Ind.

Codrigton, R. S. (1993), *An Introducction to Ch. S. Peirce (Philosopher, Semiotician and Ecstatic Naturalist),* Rowman and Littlefield, Boston.

Colapietro, V. (1989), *Peirce's Approach to the Self (A Semiotic Perspective on Human Subjectivity),* State University of New York, Albany, NY.

Cortina, A. (1986), *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria,* Sígueme, Salamanca.

Cortina, A. (1990), *Ética sin moral,* Tecnos, Madrid.

Cortina, A. (1991), «Karl-Otto Apel. Verdad y responsabilidad», en K. O. Apel (1987).

Corti, W. R. (1973), *The Philosophy of George Herbert Mead,* Amrswiler Bücherei, Winterthur.

Deleuze, G. (1983), *L'image mouvement. Cinéma I,* Minuit, Paris (trad., Paidós, Barcelona, 1984).

Eco, U. (1976), *A theory of semiotics,* Bompiani, Milán (trad. como *Tratado de semiótica,* Lumen, Barcelona, 1977).

Fisch, M. (1986), *Peirce, Semiotics and Pragmatism,* Indiana University, Bloomington, Ind.

Goudge, T. A. (1959), *The Tought of C. S. Peirce,* Dover, New York.

Habermas, J. (1988), *Nachmetaphysysches Denken,* Shurkamp, Frankfurt am Main (trad. como *Pensamiento postmetafísico,* Taurus, Madrid, 1990).

Haussman, C. R. (1993), *Charles S. Peirce's Evolutionary Philosophy,* Cambridge University, New York.

Herrero, A. (1988), *Semiótica y creatividad,* Palas Atenea, Madrid.

McGowan, J. (1991), *Postmodernism and Its Critics,* Ithaca, New York.

Margolis, J. (1986), *Pragmatism without Foundations,* Basil Blackwell, Oxford.

Morris, Ch. (1938), *Foundations of the Theory of Sings,* International Encyclopedia of Unified Science, Chicago.

Morris, Ch. (1946), *Sings, Language and Behaviour,* Prentice Hall, Engleewood Cliffs (trad., Losada, Buenos Aires).

Muguerza, J. (1980), «La sociedad como lenguaje», Prólogo a R. Gabas, *Jurgen Habermas. Dominio técnico y comunidad lingüística,* Ariel, Barcelona.

Muguerza, J. (1990), *Desde la Perplejidad,* Fondo de Cultura Económica, Madrid.

Muguerza, J. (1991), «¿Una nueva aventura del Barón de Münchhausen? (Visita a la "comunidad de comunicación" de Karl-Otto Apel)», en K. O. Apel *et al.* (1991).

Murphey, M. (1961), *The Development of Peirce's Philosophy,* Harvard University, Cambridge, Mass.

Ochs, P. (1993), «Charles Sanders Peirce», en Griffin *et al., Founders of Constructive Postmodern Philosophy,* State University of New York, Albany, NY.

Quine, V. O. (1959), *World and Object,* MIT, Cambridge, Mass. (trad., Labor, Barcelona, 1968).

Ryle, G. (1967), *El concepto de lo mental,* Buenos Aires (ed. orig. ingl., Barnes and Noble, New York).

Peirce, Ch. S. (1931-1935 y 1958), *The Collected Philosophical Papers,* 8 vols., vols. I-VI ed. por Ch. Harsthone y P. Weiss; y vols. VII-VIII ed. por A. Burks, Harvard University, Cambridge, Mass.

Peirce, Ch. S. (1982-1986), *Writings of Charles Sanders Peirce. A Chronological Edition,* vols. I-V, Indiana University, Bloominngton, Ind.

Peirce, Ch. S. (1987), *Obra lógico-semiótica,* Taurus, Madrid (antolología a cargo de A. Serchovich).

Peirce, Ch. S. (1988), *El hombre un signo,* Crítica, Barcelona (antología a cargo de J. Vericat).
Rorty, R. (1979), *Philosophy and the Mirror of Nature,* Princeton University, Princeton, NJ (trad., Cátedra, Madrid, 1983).
Rorty, R. (1989), *Contingency, Irony and Solidarity,* Cambridge University, New York (trad., Paidós, Barcelona, 1991).
Rorty, R. (1990), «Pragmatism as anti-representationalism», en J. P. Murphy (1990), *From Peirce to Davidson,* Westview, San Francisco.
Royce, R. (1918), *The Problem of Christianity,* McMillan, New York (otra ed. en University of Chicago, Chicago, 1968).
Sheriff, J. (1989), *The Fate of Meaning. Charles Peirce, Structuralism and Literature,* Princeton University, Princeton, NJ.
Stevenson, Ch. (1944), *Ethics and Language,* Yale University, New Haven (trad. Paidós, Buenos Aires, 1971).
Thayer (1968).
Thayer, H. S. (1981), *Meaning and Action. A Critical History of Pragmatism,* Hacket Publishing Co., Indianapolis.
Tordera, A. (1978), *Hacia una semiótica pragmática,* F. Torres, Valencia.
Wiley (1994), *The Semiotic Self,* Polity Press, Londres.

SOCIEDAD INDUSTRIAL Y PENSAMIENTO POSITIVISTA

Javier Ordóñez

Todas las épocas se reconocen por algún cliché que actúa como expresión organizadora de todos lo relatos históricos que tratan de explicarlas. Suelen ser resistentes a cualquier análisis porque parecen formar parte de la naturaleza primitiva de la memoria histórica; constituyen lo dado a partir de lo cual conviene reconstruir los mundos intelectuales y las rememoraciones colectivas. En el caso del siglo XIX hay dos términos primitivos que actúan con una gran eficacia: *la sociedad industrial* y *el pensamiento positivista.* Da la impresión de que su mero enunciado nos sitúa ante realidades conocidas, simples e inevitables. Pero como todos los enunciados de este tipo, tienen más una virtud de ocultar que de manifestar. Son postulados que invitan al lector a no hurgar en las tradiciones inventadas instaladas cómodamente en nuestra memoria, y no es que se trate de representaciones falsas del pasado, sino simplemente cómodas y sumarias. No hemos aprendido a negarlas sino a contextualizarlas para que dejen de tener un valor de punto de partida inexorable y para que adquieran un poco de volumen y de complejidad que promueva su estudio. Eso es lo que se ha logrado precisamente a lo largo de los últimos años. Ni el conocimiento científico ni los desarrollos técnicos se producen de una forma lineal y mecánica. Sus relaciones son de una gran complejidad y los modelos puramente lineales, o que tengan en cuenta sólo un factor, sea el económico, el metodológico o el psicológico (por otra parte los más habituales en este tipo de resúmenes), están condenados a ser simplificaciones bastante triviales. Tampoco la ciencia, tomada aisladamente, puede explicar su crecimiento de un modo simple como un pro-

ceso de mera acumulación. Es injusto, además, representar todo un siglo que se vio a sí mismo como la rompiente donde actuaban dos mundos, el procedente de la Ilustración y el nacido de las aspiraciones románticas, de una forma sumaria y simple a través de la laboriosidad de las industrias y la seguridad del pensamiento positivo. A no ser, tal vez, que detrás de esas denominaciones se escondan complejidades, conflictos y tensiones que obliguen a recrear la memoria.

I. LA CONVERGENCIA DE LOS ESCENARIOS DONDE SE DESARROLLA UN NUEVO ACTOR: LA SOCIEDAD INDUSTRIAL

El siglo XIX se reconoce por muchos rubros relacionados con el desarrollo de la ciencia y la tecnología. David Knight habla de él como *la era de la ciencia* (Knight, 1986), mientras que Stephen Brush lo considera el período donde se produjo una *segunda revolución* a lo largo de la cual se fundaron las ciencias más relevantes de nuestro tiempo (Brush, 1988). En general se suele insistir en que en esa centuria nacieron *las ciencias positivas*, cuerpos de conocimiento organizado de una forma nueva y dotados de una eficacia explicativa desconocida hasta entonces.

Pero, además, ese siglo reclamó ser la época de consolidación de la *revolución industrial*. Este proceso de transformación puede verse desde muchas perspectivas, pero habitualmente se analiza desde un punto de vista primordialmente económico. Si, además, se toman en consideración otros aspectos como los tecnológicos, los que relacionan la industria con la ciencia, la filosofía o la ética, entonces esa supuesta revolución industrial alcanza una dimensión y un interés realmente globales.

Se puede considerar que la ciencia y la tecnología fundaron una cierta alianza explícita, aunque incompleta, a lo largo del siglo XIX. Que la dimensión tecnológica de la ciencia, que había permanecido siempre implícita durante el Renacimiento, el Barroco y, aunque ya pujando por manifestarse de forma decidida, a lo largo de la Ilustración, se hizo patente en el período decimonónico. Muchos ejemplos ilustran esa alianza, pero se puede acudir especialmente a dos de sus manifestaciones donde ese pacto se muestra de una manera muy clara y consigue efectos muy influyentes.

Así, en primer lugar, se puede señalar la importancia que adquirieron los laboratorios como centros de investigación y de formación, como escenarios donde se estableció una primera relación entre la innovación científica, la acción tecnológica y las necesidades de la

sociedad industrial. En su seno se formaron comunidades de científicos que ejercieron una gran influencia tanto en la universidad como en la industria. Es preciso subrayar la gran diferencia entre los *cabinet de physique* del siglo XVIII y los laboratorios de principios de siglo XIX, como los de Gay Lussac en el Institut de France o los de Davy y Faraday en la Royal Institution. Pero sobre todo se aprecia un gran cambio entre éstos y los de finales de siglo, como el Cavendish Laboratory de Cambridge o el Physikalisch-Technische Reichsanstanlt de Berlín. Todos ellos fueron instituciones muy diferentes en cuanto a sus fines y a su organización, pero, a pesar de ello, sirvieron de lugar de encuentro entre la actividad científica y la tecnológica, y en ellos se llevó a cabo la definición de los protocolos necesarios para la actividad experimental, siendo además el espacio donde se produjo el desarrollo político del nuevo poder de conocimiento [1].

En segundo lugar conviene mencionar la importancia que adquirieron las ciencias en la educación, especialmente en la de los tecnólogos e ingenieros. Éste fue un proceso que duró todo el siglo XIX, pero que se manifestó desde el momento en el que la École Polytechnique Superieur de París, fundada en 1794 a partir de experiencias educativas anteriores, se convirtió en el modelo de las enseñanzas politécnicas de Europa y América. Las ciencias entraron a formar parte de la enseñanza regular de los nuevos ingenieros, los científicos escribieron manuales para impartir tales enseñanzas y muchas veces fueron sus mejores docentes.

Siglo de nacimiento de una nueva variedad de ciencias, época de aceleraciones en la innovación tecnológica, el XIX se representa como un período de paz. Algunos historiadores lo tratan como un período acotado por dos grandes confrontaciones, por una parte las guerras napoleónicas y por otra la gran guerra de 1914-1918. El carácter siempre borroso de las fronteras que ayudan a enmarcar los períodos en los que dividimos la historia autorizaría a usar esa licencia. Eso permite por ejemplo que historiadores como Jean-Pierre Daviet (1997) describan ese período como uno de los más pacíficos de la historia de Francia. Sus opiniones son sin duda sólo un ejemplo de cómo habitualmente se habla del siglo XIX: como un período de crecimiento ininterrumpido de riqueza y conocimiento, al menos en las partes más importantes del planeta. La guerra francoprusiana o la guerra civil

1. Una revisión muy útil para conocer el desarrollo de los laboratorios se encuentra en F. James (1989). Pero para el caso especial de Berlín conviene a acudir a D. Cahan (1989).

americana serían, según eso, leves accidentes en la tersura de una historia marcada por el progreso.

Efectivamente, se tiende a reconstruir la historia intelectual del siglo XIX evitando las pequeñas rugosidades de los conflictos armados, pequeños a los ojos de un siglo XX que marca las fronteras de sus períodos por medio de guerras. En esas reconstrucciones el siglo XIX se puede considerar más bien como un período donde se desarrollaron las ideas modernizadoras, civilizadoras y democráticas de una burguesía que nunca fue suficientemente incomodada por conflictos internos promovidos por el proletariado emergente y que disfrutó del privilegio de ver crecer simultáneamente las rentas y los conocimientos. El nacionalismo de esta época contó con la inestimable ayuda de una ciencia que no sólo parcelaba el conocimiento sino que, además, se identificaba con el espíritu de las naciones. Arago pensaba que la química, la nueva química nacida de la revolución de Lavoisier, era una ciencia francesa, y en las obras de muchos científicos se encuentran referencias a supuestos «estilos» científicos basados en determinadas características nacionales. Parece ser que se consideraba más *natural* ser atomista siendo británico que francés.

Sin embargo, en esta manera de reconstruir el mundo del siglo XIX se habla fundamentalmente de las sociedades donde se produjo el conocimiento y la innovación, y se dejan a un lado las que lo recibieron o, en cierto modo, lo sufrieron. Se reconoce de este modo la importancia de los centros emisores de conocimiento, pero se olvida la de las periferias receptoras. No se trataba de periferias exclusivamente económicas sino científicas y tecnológicas. Como han puesto de manifiesto autores como David Headrick (1981) y Pyenson (1989, 1993), entre otros, el fenómeno colonial no fue una cuestión que pueda explicarse acudiendo exclusivamente a factores políticos, sino que es necesario tomar en cuenta el uso que las metrópolis hicieron de su ciencia y tecnología como herramientas de sus imperios.

De este modo, se otorga a esos conocimientos, característicos del siglo XIX un valor estratégico global en un proceso que se denomina habitualmente como *mundialización de la ciencia*. Una expansión geográfica y política, iniciada dos siglos antes, donde las ciencias se convirtieron ya en el siglo XIX en lenguajes comunes para hablar del conocimiento y la naturaleza. La difusión del conocimiento se produjo por medio de la adopción de instituciones e industrias de las metrópolis y por el impulso de tecnologías globalizadoras como el ferrocarril, el telégrafo y el cable submarino.

La expansión geográfica de la ciencia y la tecnología que llevaron a cabo las naciones hegemónicas europeas, fundamentalmente

Gran Bretaña, Francia, el nuevo Imperio alemán y en menor medida los países del Sur de Europa, tuvo su correspondiente penetración en otras formas de cultura. Poetas y novelistas se hicieron eco de la emergencia de una nueva sociedad preocupada por la ciencia y la tecnología. La forma más popular y más cercana del público burgués fue, sin duda, la novela.

Novela fue la recreación de un monstruo galvánico que realizó Mary Shelley en su Doctor Frankenstein. En ese caso se trataba de un exceso romántico que exploraba las posibilidades de una ciencia que eliminaba fronteras entre electricidad, magnetismo, química y vida. El monstruo creado por el Doctor Frankenstein es la representación de gran parte de las aspiraciones románticas. La interacción de todas las «fuerzas» de la naturaleza condensadas en una pesadilla «innombrable» y por lo tanto sólo mostrable. No puede menospreciarse el valor de su propuesta, pero para entender la proyección de la ciencia decimonónica en la literatura es conveniente mirar la producción de autores más naturalistas, que intentan describir personajes que no *usan* la ciencia sino que *se preocupan* por ella, que la *interiorizan*. La repercusión pública de la ciencia se puede seguir en los personajes de Victor Hugo en *Les misérables* mejor que en cualquier otro lugar de la literatura francesa contemporánea. Sus lectores aprendían de sus personajes de ficción algo que era vivido con intensidad por la sociedad francesa del momento (Hugo, 1998, I, 896 y ss.). El trabajo de J. A. V. Chapple (1986) ha mostrado la amplitud de la interacción entre todas las formas de literatura, de la poesía al teatro, y las ciencias que se fueron constituyendo a lo largo del siglo XIX. Se puede tomar la literatura de esa época como un espejo para estudiar el modo como era vista la ciencia por unas sociedades que debieron soportar tensiones y transformaciones sociales desconocidas hasta ese siglo.

Por eso mismo, no puede minusvalorarse la dimensión pública de la ciencia y la tecnología decimonónicas. En realidad, su estudio proporciona una imagen bastante adecuada de la importancia colectiva que le atribuyeron tanto las clases más acomodadas como las más populares. Los nuevos conocimientos se ofrecen por primera vez a los grandes colectivos. Fue un fenómeno que circuló fuera de las universidades y que se desarrolló en el seno de instituciones que nacieron precisamente como centros de difusión de la ciencia y la tecnología emergentes.

Las nuevas ciencias se presentaron ante nuevos públicos en instituciones nacidas a la medida de las sociedades burguesas. Así, en 1799 Benjamin Thompson fundó la Royal Institution of Great Bri-

tain con la intención de «enseñar, por medio de cursos de conferencias filosóficas y experimentos, la aplicación de la ciencia a los problemas de la vida cotidiana». Esas palabras representaron el sentir de la institución durante todo el siglo, una ideología que permitió ejercer una docencia liberal a los científicos británicos de prestigio como Michael Faraday a través de sus conferencias vespertinas. Como ha mostrado Morris Berman (1978), desde esa institución se difundió la ciencia «útil» a la sociedad londinense, especialmente la nueva química de la electrólisis y las aplicaciones y los misterios de la electricidad y el magnetismo. Ciencias llenas de sorpresas y aparentes paradojas que asombraron a la sociedad londinense.

En realidad, todas las sociedades decimonónicas que se configuraron como «naciones» cultivaron esta forma de conexión entre ciencia y público, donde se mezclaba el deseo de comunicar los contenidos de las nuevas teorías, sus aplicaciones potenciales, sus utilidades. Fue una forma de lenguaje extraordinariamente eficaz destinado a persuadir acerca de la importancia de los nuevos conocimientos en una cultura dominada por el vértigo de la expansión geográfica y colonial que no se circunscribió a lo que se podía predicar desde las cátedras de los laboratorios abiertos al público, sino que se extendió también a las ciencias naturales y a las nuevas ciencias sociales. Como resultado, emergió un muevo tipo de lenguaje científico como lo muestran los estudios reunidos por Bernard Lightman (1997) para ilustrar el contexto en el que se desarrolló la ciencia victoriana en Gran Bretaña. Los detalles de ese contexto no pueden exportarse a otros países de la época. Efectivamente, Francia, los Países Bajos, los estados asociados de Alemania y las nuevas repúblicas americanas tenían perfiles culturales diferentes. Pero en todos, con mayor o menos intensidad, las ciencias produjeron una seducción análoga.

Al lado de todo este amplio movimiento de cultura científica es necesario situar las exposiciones de tecnología que se llevaron a cabo durante el siglo XIX. Unas sociedades que confiaban en sus industrias para expandirse a través del planeta necesitaban un escaparate para su actividad. Era necesario para justificar y, hasta cierto punto, para medir su capacidad de innovación en unos escenarios de competencia. La primera exposición «internacional» se inauguró en Londres el año 1851. Su título oficial fue The Great Exhibition of the Work of Industry of all Nations. Atrás quedaban las exposiciones de carácter local celebradas en Londres desde mediados del siglo anterior destinadas a fomentar la invención de artefactos mecánicos y las de ámbito nacional impulsadas desde la época de Napoleón hasta la mitad del siglo XIX. La nueva exposición inauguraba un modo de entender la co-

municación tecnológica entre naciones que se habían constituido en sociedades articuladas en torno a las actividades industriales. Desde 1851 hasta finales de siglo tuvieron lugar más de un centenar de exposiciones en Europa, Norteamérica y Oceanía. En 1853 se inauguró una exposición en Nueva York, en 1855 otra en París, y así se desencadenó una pasión por las exposiciones, que terminaron por ser un escenario necesario donde situar la tecnología de la época.

Los visitantes se contaron por millones de personas que se desparramaban para ver las maravillas que deparaba la técnica. Algunas exposiciones dejaron edificios, como la torre Eiffel, que pasaban por ser una manifestación de las maravillas que podía ofrecer la técnica en un mundo donde los desafíos se expresaban en estructura de acero. El número de visitantes y la frecuencia de las exposiciones dan una pista para entender que no eran sólo lugares de negocio entre industriales sino también, y tal vez fundamentalmente, escenarios de prestigio de las sociedades allí representadas. Las exposiciones francesas siempre eran apellidadas como *Universelles,* las que se daban en el ámbito anglosajón más bien eran tratadas con el adjetivo *International.* En uno y otro caso se apuntaba a la globalización cultural que suponía la tecnología, a la dinámica de progreso que se escondía detrás del desarrollo industrial. Los visitantes se identificaban con esta idea visual de progreso pero también con la de competencia entre las diferentes sociedades que acudían a esas exposiciones [2].

En fin, como puede verse, las ciencias y los desarrollos tecnológicos articularon las sociedades del siglo XIX. Participaron todos los actores, los que tuvieron un papel protagonista y los que las acogieron con más o menos entusiasmo. Todos vivieron en unas sociedades que, en mayor o menor medida, recibieron el sobrenombre de industriales.

II. EL ORIGEN DE LAS SOCIEDADES INDUSTRIALES: UN INTENTO DE DEFINICIÓN

Según lo expuesto en el epígrafe anterior podrían denominarse *sociedades industriales* aquellas organizadas en torno al desarrollo de actividades tecnológicas que fomentan la invención e innovación, y

2. El libro más clásico sobre exposiciones industriales, y con mucho valor a pesar de su antigüedad, es K. Luckhurst (1951). Recientemente se ha acentuado el interés por estos temas y se puede mencionar entre la abundante bibliografía el libro de E. Mattie (1998), por su tratamiento de los espacios y de la arquitectura de las exposiciones.

éstas podrían terminar o no en la producción de bienes o productos. De esta forma, se establecería una relación especial entre conocimiento y naturaleza que llegaría a determinar un escala de valores nueva a la hora de valorar las diferencias entre lo natural y lo fabricado. En general, se asume que estas actividades acabarían influyendo de una manera determinante en los modos de desarrollar el comercio y en los tipos de acciones económicas que se emprenden. Pero también, y sobre todo, se consideraría que todo ello fijaría no sólo las formas de organización social y política, sino además, y como corolario general, los modelos de cultura con los que se dotan esas sociedades.

Podría objetarse que según esa definición casi cualquier sociedad aparecida después del neolítico podría denominarse como *industrial*. Por eso es necesario dotar a la definición de otro requisito determinante que limite su dominio. Para considerar una sociedad como industrial es necesario que ella misma sea *consciente* de las esperanzas que ha puesto en la tecnología. Se requiere además que en cierta medida también haya depositado su confianza en el papel que juegue la ciencia en su representación de la naturaleza. Es decir, que sea una creencia lo suficientemente reflexiva como para alejarla de la creencia en un estado natural estable, en un orden determinado, jerárquico y natural. Por último, esa sociedad debe asumir que su actividad desestabiliza las situaciones anteriores —no sólo desde un punto de vista económico— sino, fundamentalmente, desde una perspectiva axiológica y política, y que requiere pensar en un nuevo orden ético.

Esta exigencia nos lleva en primer lugar a la segunda mitad del siglo XVIII y al marco de algunas de las sociedades constituidas en ese momento. En estados como Francia y Gran Bretaña primero, y después en los que que formarían los Estados Unidos de América, se dio esa capacidad para reflexionar acerca de las consecuencias que acarreaba el cultivo de la nueva ciencia resultado de toda la transformación barroca y de los desarrollos tecnológicos que la acompañaron. Tanto las nuevas ciencias como las nuevas actitudes acerca de la instrumentación de la tecnología produjeron en su conjunto unos efectos «industriales» que merecieron la atención de algunos de los filósofos más influyentes.

En realidad, confluyeron muchas tradiciones en esa mitad de siglo y no todas relacionadas directamente con la ciencia y la tecnología. Algunas, y que no fueron las menos influyentes, se nutrían de nuevas corrientes barrocas de filosofía política y de filosofía económica. El marco geográfico desmesurado no sólo exigió transformar las herramientas que modificaban la navegación, sino que propició un replanteamiento de la interpretación de las normas legales para

adaptarlas a una nueva situación internacional. Al respecto, se puede mencionar a Hugo Grotius (1583-1645)[3] y a Samuel von Puffendort (1632-1694) como exponentes de esa preocupación teórica acerca de las relaciones entre naciones. Junto a esas reflexiones se pueden situar las que toman en consideración la sociedad como estado y abordan la relación de éste con los individuos singulares, como ocurre con las consideraciones de Thomas Hobbes (1588-1679), especialmente relevantes si se ponen en conexión con la filosofía natural británica de su época, como han hecho Steven Shapin y Simon Schaffer[4].

Ya en el siglo XVIII conviene fijarse en la obra de Charles-Louis de Secondat, Barón de la Bréde et de Montesquieu (1689-1755), reconocido por su último nombre. Tanto en su obra satírica *Lettres persanes* como en su obra magna *L'Esprit des lois*[5], ofrece un análisis político tanto de la sociedad de su tiempo como de una sociedad del «deber ser» donde tiene muy en cuenta el conocimiento de la nueva filosofía natural y de las artes de las industrias que han aparecido durante la primera mitad del siglo XVIII. Pero el punto de inflexión de este tipo de análisis se produjo en 1750 con ocasión del concurso promovido por la Academia de Dijon, donde se proponía «si el restablecimiento de las ciencias y de las artes ha contribuido a depurar las costumbres». Ciertamente, la propuesta partía de la «realidad» del «progreso» y se preguntaba si éste había sido capaz de mejorar las costumbres.

El ganador del concurso, Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), ofreció una respuesta negativa a la cuestión fundamental (Rousseau, 1971, II, 55). No se podía dudar de que las ciencias y las artes hubieran avanzado. Pero no podía decirse lo mismo de la perfectibilidad de los seres humanos, y por ello podría preguntarse sobre la conveniencia de seguir fomentando las artes y las ciencias que pue-

3. Especialmente interesantes para una perspectiva donde se tome en cuenta el valor de la tecnología a la hora de describir una sociedad son sus obras dedicadas al derecho de la guerra: *De iure praedae* (publicada tardíamente en 1862), pero, en especial, *De iure belli et pacis* (1625).

4. En S. Shapin y S. Shaffer (1985) se pueden seguir las controversias que tuvieron lugar en Inglaterra, en la segunda mitad del siglo XVII, sobre el valor y el significado de los métodos experimentales. El interés de la obra reside en que enfrenta a dos talantes divergentes, los de Robert Boyle y Thomas Hobbes, que para los autores del libro representan diferentes soluciones a problemas de orden social.

5. El título completo de la obra indica que se trata de una reflexión donde la política está enmarcada por las preocupaciones de las artes del momento: *De l'esprit des loix, Ou, Du rapport que les loix doivent avoir avec la constitution de chaque gouvernement, les moeurs, le climat, la religion, le commerce, & c.: A quoi l'auteur a ajoûté des recherches nouvelles sur les Loix Romaines touchant les successions, sur les Loix François & sur les Loix Féodales.*

den llevar la desgracia al género humano. En todo caso, la importancia de la respuesta no puede dejar indiferente al lector contemporáneo que se planea de forma recurrente la incidencia de la ciencia en la vida y las costumbres humanas. Pero no debe precipitarse y hacer una lectura superficial de la misma. La respuesta tiene interés indudable desde el contexto social y desde el momento histórico de Rousseau que no guardan ninguna semejanza con el contemporáneo. En palabras de Bruno Latour (1999), habría diferencias fundamentales tanto en la consideración del «polo de la naturaleza» como en el tratamiento del «polo social». A mediados del siglo XVIII la sociedad no giraba en torno a la articulación de una naturaleza reconstruida tecnológicamente, como la actual. Lo natural era todavía una esperanza, y no un enigma o una amenaza, o algo que pertenece a un mundo perdido. Cabe mencionar aquí el concurso de Dijon porque supuso una cierta frontera con respecto a la consideración reflexiva acerca del impacto de las artes y las ciencias en el entramado de organización social. Fue, en cierta medida, la primera advertencia sobre los peligros que podía acarrear la naciente *sociedad industrial.*

Las últimas décadas del siglo XVIII supusieron una aceleración de todo este proceso de reflexión y a ello ayudó el aumento del interés por los problemas de filosofía económica. La secta de los economistas, liderada por François de Quesnay (1694-1774), había influido poderosamente en la vida intelectual parisina. Frente a ella se alzó la opinión del escocés Adam Smith (1723-1790), quien en filosofía económica mantuvo unas ideas divergentes de esa secta e incompatibles con las expresadas por Rousseau acerca de los beneficios que suponía la cooperación de los seres humanos para la creación de la riqueza de una nación. Las consideraciones de Smith, como buen profesor de lógica que era, no estaban encaminadas a aconsejar a las cortes para que encauzaran correctamente las haciendas de los estados. Más bien eran consideraciones filosóficas y desde luego más teóricas que las de muchos de sus sucesores. Adam Smith publicó en 1776 *Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (Smith, 1987).

Esta obra puede verse como una primera reflexión sobre la *sociedad industrial,* pero desde un punto de vista estático. Desde su punto de vista todo el desarrollo estaría contenido en la imagen de la división del trabajo y en la mejora de las máquinas. A pesar de ser una metáfora de la época del maquinismo, tuvo una enorme influencia no sólo sobre los economistas posteriores, sino sobre los políticos y teóricos que se plantearon la eficacia de las artes y las ciencias sobre la vida efectiva de las sociedades. No puede marcarse una línea temporal divisoria que permita escrutar ese influjo, aunque exista una

cierta inclinación a situarla bien cuando se independizaron las colonias británicas dando lugar a los Estados Unidos de América del Norte, bien cuando se produjo la convulsión social y política que se denomina Revolución francesa. En todo parece que la ganancia de influencia de los sabios, que posteriormente se llamarían *científicos,* en la vida política de una sociedad se produjo durante el último acontecimiento, es decir, a lo largo del proceso que transformó la Monarquía francesa en una República.

Por eso no debe extrañar que se sitúe a principios del siglo XIX la eclosión de las *sociedades industriales.* Fue durante ese período cuando hubo una toma de conciencia generalizada, entre los pensadores y filósofos, de la irrupción de la ciencia y la tecnología en la cultura de su tiempo, al menos en las sociedades donde vivían esos pensadores. Esta nueva situación generada por desarrollos científicos vistos como sorprendentes e incluso amenazadores llevó a considerar de una forma directa las repercusiones que podía tener en la organización social y política de los estados nacidos de las transformaciones políticas que acompañaron en mayor o en menor medida a la Revolución francesa.

En realidad, las viejas naciones de Europa y las nuevas repúblicas de América tuvieron en esa República un modelo que ejerció una clara posición de liderazgo. La influencia de los sabios se había manifestado ya con el ascenso de Anne-Robert-Jacques Turgot (1727-1781) en la corte de Luis XVI. Sus acciones económicas fueron sin duda importantes, pero fueron especialmente significativas sus relaciones con sabios como Marie-Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, marqués de Condorcet (1743-1794), y Antoine-Laurent de Lavoisier (1743-1794). Ambos fueron reclutados por Turgot para ocupar puestos políticos en razón de su competencia como científicos, el primero como inspector de monedas y el segundo encargado de convertir Francia en un reino autosuficiente en la producción de pólvora.

Además de su trabajo como matemático, Condorcet se preocupó por el destino de la sociedad en la que vivía y escribió con ardor sobre el progreso humano con la misma preocupación rousseauniana de inquirir acerca de la «perfectibilité de l'esprit humaine». En medio del debate sobre la suerte del rey Luis XVI, escribe *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humaine* (Condorcet, 1980), donde intenta ofrecer la historia de la humanidad de un solo trazo histórico, como resultado del progreso de las ciencias y de las técnicas. Es una bella reflexión sobre el destino humano realizado por un matemático ilustrado que se pregunta por los individuos que forman las sociedades y no por las sociedades mismas.

La Revolución arrastró a ambos sabios pero aupó a la mayoría de los restantes. Gaspard Monge y Lazare Carnot ocuparon puestos de influencia a lo largo de todo el proceso. La República necesitó a sus sabios para su supervivencia y lo mismo le ocurrió al Imperio napoleónico. Se fundaron instituciones educativas para un pequeño número de estudiantes, como la ya mencionada École Polytechnique Superieur, y otras con pretensión de formar a los nuevos ciudadanos como las *Écoles revolutionaires*. El nuevo estado necesitaba conocimiento e industria, y con ese fermento nacieron las primeras reflexiones sobre las sociedades industriales en un sentido contemporáneo del término que usaron dos palabras que hicieron fortuna: socialismo y utopía.

En realidad se trató de un movimiento intelectual interesante que recibió una influencia muy clara de todo lo que estaba ocurriendo en torno a los procesos de generación de conocimiento científico y tecnológico. Éstos se habían hecho presentes, visibles, dentro de los mismos procesos revolucionarios, que, por una parte, hablaban de igualdad en una sociedad de ciudadanos y, por otra, preconizaban la importancia de las ciencias como forma de pensar liberadora de cualquier tentación de vasallaje. Una sociedad igualitaria, de elementos teóricamente dotados de los mismos atributos políticos, podía ser tratada fácilmente como un sistema simple, de forma que adquiría un protagonismo por sí misma sin necesidad de establecer de forma explícita una referencia a sus miembros. Se podía hablar de la *sociedad* con la misma facilidad con que en la generación anterior, en la época de Rousseau, se hablaba del *individuo*.

La ciencia y la industria podían ser atributos de esa sociedad y resultaban su manifestación más genuina. Además, eran elementos en torno a los cuales se podía o, mejor, se *debía* realizar su reorganización. En el mundo político real, que intentaba gobernar todo el proceso, se tomaban decisiones arriesgadas para asegurar la supervivencia del estado naciente. Los acontecimientos conocidos por el público estaban generalmente relacionados con la suerte de la familia real o con el destino de su fortuna por la marcha que podían llegar a tener los «asignados». Pero en unos gobiernos donde los sabios tenían tanta influencia se discutían cuestiones relacionadas con decisiones estratégicas. Como por ejemplo sobre si se debía optar por favorecer el desarrollo de las máquinas de vapor o si era más adecuado optar por un perfeccionamiento de las máquinas hidráulicas, cuyos claros principios estaban regidos por la ciencia mecánica; sobre si se debía mantener o no el secreto de los trabajos de Gaspard Monge sobre geometría descriptiva que aseguraban una información fiable acerca de la manera de representar las diferentes partes de las máquinas y los edificios; o so-

bre si se debía impulsar un sistema de medidas que acabara con la babelización de los sistemas medievales de medición. Y sobre otras muchas cuestiones que sería largo y ocioso enumerar con detalle[6].

La intervención del Gobierno en asuntos de las ciencias no era una novedad. Recuérdese lo que hicieron las Cortes de Francia e Inglaterra para resolver los problemas cartográficos y de navegación. Durante dos siglos, el problema de la determinación de la longitud, en tierra y en mar, fue un asunto de Estado y no se consideró satisfactoriamente resuelto hasta que hubo transcurrido la mitad del siglo XVIII. La diferencia entre aquellas intrusiones del Estado y las actitudes de las nuevas autoridades francesas estaba en su definición política. Los sabios revolucionarios que participaron en la construcción del nuevo estado no consideraban que necesitaban usar la ciencia en problemas *locales*, es decir, circunscritos a un problema específico que estuviera desconectado con el resto de los problemas del Estado, tal y como lo hicieron los gobernantes durante los dos siglos anteriores. Más bien la ciencia se usaba como un sistema organizado y general de conocimientos para resolver problemas generales del Estado. Su acción no se circunscribía a un colectivo como podían ser los marinos, que debían navegar con una seguridad que les permitiera regresar. Ahora era toda la sociedad la afectada por su acción. Cambiar el sistema de medida supondría, a la larga, cambiar los usos de la vida cotidiana y exigía una instrucción generalizada en la nueva forma de medir. Pero esas medidas se obtenían de consideraciones científicas y no eran extraídas ni de una tradición ancestral ni de las dimensiones de alguno de los miembros de un monarca[7]. Lo mismo ocurrió con el resto de las acciones científicas propiciadas desde el nuevo Gobierno, que impregnaron todo el tejido social.

Pero no se actuó sólo desde el Estado, desde los poderes públicos franceses, para impulsar soluciones a problemas cuyo centro fuera París. También se intentó crear una sociedad modulada por la ciencia y no en el país de utopía sino en la cuenca mediterránea, concretamente en Egipto. No se trató de una nueva cruzada lanzada por los francos, sino que fue una *mission civilizatrice* que pretendía llevar la ciencia a aquellas tierras, una expedición a Egipto dirigida por Na-

6. Una recopilación de estudios interesante sobre el estado de las ciencias durante el período revolucionario es la de R. Rached (1988).

7. Una descripción sucinta de cómo se creó el sistema métrico decimal, de cuáles fueron sus autores y de su evolución hasta nuestros días, que además contiene una valiosa cantidad de documentación, se encuentra en L. Marquet, A. Le Bouch e Y. Rousset (1997).

poleón, quien desembarcó en Alejandría en 1798 a la cabeza de un ejército de soldados y un contingente de sabios: la Commission des Sciences et Arts. Su acción convirtió Egipto en un laboratorio donde se pretendía probar la acción de aquellos *savants-citoyens* para modular el funcionamiento de un nuevo Estado civilizador frente a un mundo dominado oriental y alejado de los ideales de la civilización francesa. El trabajo de aquellos matemáticos, ingenieros, naturalistas y médicos, a los que acompañaban literatos y artistas, fue arduo. La expedición fue un completo fracaso, tanto en el orden militar como en el político, pero, sin duda, cambió el destino de Egipto. Y, lo que es más importante, sirvió como referencia a los que reflexionaban sobre las nuevas formas sociales que exigían y que hacían posibles los nuevos conocimientos (Ortega, 1997).

Los más avisados percibieron la importancia estratégica que tenían la acción de la ciencia y la tecnología, como herramientas del Estado y como acicates de reformas y experiencias sociales. Interpretaron que la importancia de esas acciones residía en su valor como motor de transformaciones colectivas. Pero las reacciones fueron muy diversas. Se dieron desde posiciones reformadoras hasta puntos de vista muy radicales en los que se defendía un comunismo absoluto. Todas son parte de la historia social del siglo XIX. No obstante, en lo que se refiere a las sociedades industriales, entendidas como se ha explicado más arriba, conviene mencionar la generación de socialistas utópicos, como más tarde la denominaría Karl Marx. De todos ellos, el más interesante para esta perspectiva fue Claude-Henri de Rouvroy, conde de Saint-Simon (1760-1825). Su vida como ingeniero y militar, su visita a una América que se independizaba de Europa y su experiencia revolucionaria le aportaron elementos para elaborar un punto de vista interesante acerca de la sociedad industrial, por más que siempre se haya destacado su talante descabellado y visionario.

En realidad, su pensamiento se nutre de sus ideas mecánicas y proyecta sobre la historia de los acontecimientos humanos una forma de funcionamiento dialéctica entre lo sólido, o lo más primitivo, y lo fluido, lo que representa un progreso. El predominio de lo sólido produce la física y el de lo fluido tiene como consecuencia la moral. Esa metáfora mecánica le sirve para la introducción de su epistemología tanto en su *Introduction aux travaux scientifiques du* XIX*ème siècle,* de 1807-1808, como en *Travail sur la gravitation universelle: Mémoire sur la science de l'homme,* de 1813. En esta última muestra que el pensamiento saintsimonista estaba imbuido de una *filosofía natural del trabajo,* producto de la época maquinista, a medio camino entre la mecánica y la economía. No obstante, Saint-Simon no permanece en un

mundo mecánico y lineal sino que concibe las relaciones de la sociedad humana como si se dieran en un organismo. Influido por sus estudios en medicina concibe la sociedad como una realidad donde las relaciones dialécticas se producen en una red con múltiples interacciones. A pesar de ser confusas, sus explicaciones adelantan imágenes de sociedades muy complejas determinadas por la importancia creciente de la comunicación. Podrían ser las sociedades industriales de mediados del siglo XIX, dominadas por la extensión de la comunicación sin transporte físico, es decir, las comunicaciones que se dieron por telégrafo y cable submarino (cf. Musso, 1997).

Además de eso, Saint-Simon proporciona elementos para entender cómo debería ser una sociedad industrial. Es decir, aporta ideas para una república de tecnólogos y científicos. Una especie de nueva república donde las relaciones humanas se regulen desde la importancia del nuevo conocimiento. En este sentido, su propuesta tiene el valor de cualquier otra idealización que pretendiera regular las relaciones morales en función de una tecnocracia. Semejantes planteamientos, como en otros muchos casos de utópicos contemporáneos suyos, como Robert Owen (1771-1858) o Charles Fourier (1772-1837), desembocaron en la fundación de sectas, nuevas religiones, apostolados apasionados y discipulazgos sediciosos. Todo ese mundo se estudia ahora con menos interés del debido. Lo que se estaba produciendo era la consolidación de una sociedad industrial influida por científicos y técnicos de una forma menos evidente a como lo suponía Saint-Simon, pero no menos eficaz.

Efectivamente, las *sociedades industriales* estaban relacionadas con las *revoluciones industriales*. Con esas palabras se alude a procesos de transformación tecnológica que cambiaron profundamente la sociedad donde se produjeron hasta tal punto que ésta resultaba irreconocible después del proceso. Después de una revolución tecnológica de este tipo surgía una nueva sociedad industrial. Así, una *revolución industrial* sería una revolución tecnológica que tuviera como término una *sociedad industrial*, es decir, una sociedad que considerara *reflexivamente* el impacto cultural que podría tener la tecnología, y otras formas de conocimiento y manipulación de la naturaleza. En otras palabras, que se produjeran análisis filosóficos, en el sentido más amplio del término, sobre la importancia de la ciencia y la tecnología como modos de acción que transformaban las culturas, las políticas y las sociedades. Eso fue lo que se produjo en el siglo XIX a partir de la influencia de Saint-Simon y uno de los elementos que emparenta el siglo XIX con nuestra época extraordinariamente ocupada en entender cómo la ciencia y la tecnología determinan nuestras culturas.

Hoy se usa la palabra *revolución* de forma equívoca tanto para hablar de la ciencia como para referirse a la tecnología. Eso ha llevado a algunos autores como I. B. Cohen (1985) a ver revoluciones en cada uno de los momentos de la historia de la ciencia, pero también a ser muy económicos a la hora de hablar de ellas, como le ocurre a S. Bruch (1988), que sólo reconoce dos momentos revolucionarios: la revolución del Barroco y la segunda revolución que comenzaría a finales del siglo XVIII; e incluso a Steven Shapin (1994), que prefiere evitar referirse a ellas.

Lo mismo ocurre con las revoluciones industriales, que han perdido interés para muchos historiadores de la economía contemporáneos y que sirven primordialmente como criterios para establecer los períodos de la historia económica más que como elementos explicativos. Por eso no se habla aquí de las revoluciones industriales entendidas como procesos reductibles a patrones de economía contemporánea, como es el caso del crecimiento de la renta. Más bien se prefiere hablar de procesos de innovación tecnológica, de ruptura de modos antiguos de concebir la relación entre naturaleza e industria. No se duda de la importancia que estas rupturas tuvieron para el desarrollo económico, pero se prefiere insistir en la importancia de los procesos de análisis filosóficos. Fueron esos elementos de análisis sobre la acción de la tecnología sobre el hombre los que caracterizaron a las sociedades que posteriormente se denominarían *progresivas*.

III. SOBRE SI EL POSITIVISMO ES UN ESPÍRITU

Una de las expresiones más elocuentes del progreso es la que se refiere al conocimiento mismo. Parece que su expresión más acabada estaba relacionada con el desarrollo de las nuevas ciencias, pero no era una ciencia más sino una reflexión general, una vez más, sobre su forma de constituirse de una forma general. Así, el «positivismo» constituye una de las corrientes filosóficas más influyentes del siglo XIX, pero que extendió su influencia, aunque de forma diversificada, transformada y muy desigual, a lo largo de todo el siglo XX.

Habitualmente se insiste en que nació como una filosofía formulada de forma explícita por Auguste Comte (1798-1857) en su *Cours de philosophie positive,* publicado entre 1830 y 1842, aunque sus orígenes hay que buscarlos en las tradiciones científicas más antiguas. En realidad el nombre mismo de positivismo no es original de Comte, sino que fue usado por primera vez por Saint-Simon para designar una filosofía que sería el resultado de extender el mé-

todo científico a cualquier otra forma de pensamiento que debiera ser considerado «seguro» o «útil». La relación entre los dos pensadores fue muy intensa durante los años de juventud de Comte, quien recibió una fuerte influencia de Saint-Simon[8]. Pero no es original ni de Saint-Simon ni de Comte la idea de fabricar un método semejante, ya que se encuentran muchos precedentes de pensadores que cultivaron la ciencia y la filosofía, que pretendieron encontrar una forma segura de conocimiento, sin hipótesis y acudiendo únicamente a la descripción de los hechos. Así, por ejemplo, se puede seguir el desarrollo de una gran parte de la astronomía antigua acudiendo a la forma positivista de entender el conocimiento.

Sin embargo, a pesar de todos los precedentes que se le puedan buscar y de todas las tradiciones de las que se alimenta, se ha de reconocer que el positivismo alcanzó su madurez como movimiento filosófico en la formulación comtiana, y que se difundió hasta hacerse doctrina oficial y ortodoxia de una parte muy influyente del pensamiento científico a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX. Desde ese punto de vista, tanto la filosofía como cualquier otra forma de conocimiento sólo son válidos si se construyen con el mismo método de la ciencia. La ciencia se constituiría así en la única forma válida de conocimiento. La tarea fundamental de la filosofía sería encontrar las características del método que todas la ciencias tienen en común. Como corolario de esta indagación acerca de las características de cualquier conocimiento legítimo, o sencillamente bueno o «positivo», esa filosofía debería constituirse en guía de la humanidad y crisol de cualquier tipo de análisis social y político. Aunque en apariencia está claro, este proceso parece ser circular. La ciencia fundamenta el único conocimiento seguro, pero lo es sólo porque es científico. La circularidad se rompe sólo cuando se remite a la práctica de las ciencias que se desarrollaban en los momentos en los que se formula la filosofía positivista.

Realmente, las tesis de Comte no fueron tan claras y, realmente, el lector se encuentra con una reconstrucción que muestra la evolución posterior del positivismo. De todos modos, sí puede afirmarse que el positivismo, ya en la formulación original de Comte, consistió en una filosofía que pretendía encontrar una forma de expresar lo que a su juicio era la razón del éxito de la ciencia que se había desarrollado desde la época heroica de la revolución renacentista y barroca. El conocimiento científico según esto se caracterizaría por ha-

8. Para estudiar la relación entre Saint-Simon y Comte sigue siendo un referente imprescindible la obra monumental de H. Gouhier (1933).

ber rechazado el recurso a cualquier tipo de entidad que fuera más allá de los hechos, a cualquier tipo de «cosa» situada más allá de los sentidos, es decir, cualquier clase de objeto al que no pudiera llegarse a través del análisis de los sentidos. Así, el positivismo situó en la ilegalidad epistémica cualquier tipo de metafísica en el sentido kantiano de no aceptar como válido ningún discurso que se fundamente en objetos nouménicos de los que no pueda darse ningún correlato sensible. Esto valdría tanto para las «almas» o «espíritus» de los metafísicos como para los «átomos» de los científicos. Pero los sabios antiguos y los científicos contemporáneos hablaron de átomos, corpúsculos, partículas y moléculas, confiaron en acciones a distancia, en las «virtudes», en los fluidos imponderables, en éteres impalpables y, a pesar de todo, construyeron las ciencias.

Comte, sin embargo, formuló el positivismo filosófico. Es decir, lo convirtió en una escuela con una formulación dogmática. Lo trasformó en una filosofía del conocer, dando lugar a una epistemología transformada en una gnoseología general. A la vez presentado como una dinámica, una teoría concebida bajo el impulso de una evolución de las creencias y de los pensamientos de los seres humanos en general. Es un híbrido entre la Ilustración y el Romanticismo (Grange, 1996).

De la primera toma la desconfianza o la prudencia que le lleva a tener cautela en el proceso de adquisición de conocimiento, en la consideración del alcance de las leyes científicas, en su capacidad para conjeturar, una «necesidad causal» entre los fenómenos que ofrecen una sorprendente regularidad en su aparición, y a la vez desconfiar de esa relación. Pero la Ilustración no sólo aporta puntos de vistas gnoseológicos. También contribuye con su pragmatismo. El conocimiento puede y «debe» ser útil. Esa utilidad no debe beneficiar al individuo sino a la *sociedad*. Esa palabra adquiere carta de naturaleza a lo largo de la Ilustración y se convierte poco a poco en un sujeto de atributos. Cuando se formula el principio «prever para proveer» se está pensando ya en una colectividad de iguales, en una estructura horizontal, en una malla de individuos unidos por relaciones iguales (es decir, sin privilegios «naturales»). Se establece un paralelismo entre los «fenómenos» que explica la *ciencia* y los «individuos» que constituyen una *sociedad*. Se «prevé» para toda una clase de fenómenos. Se «provee» para toda una sociedad. Es el sueño o el ideal ilustrado de una nueva sociedad burguesa. Las leyes científicas regulan los fenómenos naturales de la misma forma que las leyes políticas regulan las relaciones entre los individuos de una sociedad.

Pero ¿qué toma del Romanticismo? Tal vez el verbo adecuado no sea «tomar» sino «ser influido». Comte se forma, se deja influir

y se desarrolla intelectualmente en un ambiente postrevolucionario e imperial desde el punto de vista francés. Es un *polytechnicien* formado en una escuela de elite, aparentemente alejado de los agobios de las periferias que quedan lejos de París. Es decir, fuera de la influencia del Romanticismo centroeuropeo y británico. Pero el Romanticismo alemán era especialmente insidioso y «difusivo». Era una especie de la humedad intelectual que se comunicaba por medio de una extraña capilaridad. Tal vez no llegaran a París, al culto y científico París, las tesis más fuertes de ese Romanticismo nacionalista. Pero en todo caso sí llegaron sus formas de narrar la historia y de interpretar el tiempo. Una reflexión sobre el pasado que reivindicaba la importancia de la narración y de la subjetividad. La historia podría presentarse de forma extrema como el despliegue de la Razón, pero de una forma más modesta se podría ver como la historia del espíritu humano, de ese espíritu humano emergente como resultado o como causa, ¿quién lo sabe?, cuya manifestación era la ciencia que se imponía como un conocimiento tan poderoso como para amenazar a las formas antiguas, y políticas, de explicación.

Así, en ningún caso puede entenderse el positivismo sin el recurso de esos dos ingredientes intelectuales y sociales, la Ilustración y el Romanticismo. Se nutre tanto de la estática de la razón como de la dinámica del tiempo. Tiempo, razón e historia para entender cómo se evoluciona hasta llegar a un estadio que represente el final de una cierta perfección, tanto de los individuos como de las sociedades y de sus políticas. Los individuos serían las abstracciones de lo único concreto, la colectividad y sus políticas, sus acciones, sus pasiones y conocimientos.

Es muy frecuente que hoy se insista en la relación que tiene la ciencia y la tecnología con el contexto social, político, filosófico y religioso. Se sostiene que las teorías y las prácticas científicas no se generan al margen de otras formas de cultura. Si algo enseña el desarrollo del positivismo es que esa tesis es válida también en la dirección opuesta. La ciencia y la tecnología generan contextos que influyen en lo social, político, filosófico y religioso. Así, las sociedades industriales y la filosofía positivista son dos escenarios que configuraron el ámbito cultural del siglo XIX, porque ellas mismas eran el resultado del desarrollo reflexivo y consciente de las ciencias y las tecnologías de la época. Así, éstas no sólo fueron el resultado de una cultura sino que, a su vez, actuaron como promotoras de cultura.

Pero es necesario introducir un matiz. Las sociedades industriales recogieron *todo* el esfuerzo tecnológico del siglo, tal y como se ha visto en el epígrafe primero. Por el contrario la filosofía positi-

vista nació como un intento de establecer criterios de legitimidad a la hora de determinar que sólo *parte* del conocimiento es excelente, resultado de una depuración gnoseológica. En ese sentido, la denominación de *ciencia positiva* para designar las ciencias del siglo XIX es un poco engañosa. Es positiva en el sentido de que aceptó la fragmentación que suponía una especialización en el tratamiento de un conjunto limitado de fenómenos. En ese sentido *positiva* sería equivalente a *particular.* Frente a las clasificaciones sumarias de los siglos anteriores, donde la palabra *física* daba cobijo a una gran cantidad de fenómenos diferentes, el siglo XIX dividió esa física en ciencias específicas dando nacimiento a teorías especiales que desarrollaban los fenómenos caloríficos, eléctricos, magnéticos y ópticos. Se pone como ejemplo esa ciencia porque fue muy del gusto de Comte y de los positivistas de primera hora. A la vez se debe insistir en que se realizaron grandes esfuerzos para definir principios comunes a todas las ciencias particulares, como fueron los principios de conservación.

Pero no quiere decir que esas ciencias *positivas,* en ese sentido de fragmentadas o particulares, se atuvieran a las exigencias filosóficas positivistas para su desarrollo, es decir, a lo largo de su proceso amalgamado de «invenciones» y «descubrimientos» que dieron lugar a la expresión de las teorías científicas. Ni siquiera Jean-Baptiste Fourier (1768-1830), científico amado de Comte, se pudo liberar de la sospecha de hacer uso de hipótesis a la hora de obtener sus ecuaciones en su célebre *Théorie analytique de la chaleur,* en 1822[9]. Por el contrario, el interés de la ciencia del siglo XIX reside en que *no se atuvo* a las prescripciones positivistas. En que los científicos positivistas, que abundaron, eso sí, durante el siglo XIX, cuando quisieron hacer valer sus tesis metodológicas debieron enfrentarse al resto de los científicos que no aceptaban fácilmente unas limitaciones que consideraban meramente ideológicas.

Además, a lo largo del siglo XIX no siempre se cumplieron las predicciones positivistas acerca de lo que no se podía conocer. La cruzada antiatomista llevada a cabo por algunos físicos y químicos no impidió que se usaran átomos y moléculas como herramientas heurísticas durante todo el siglo. La misma afirmación de Comte acerca de la imposibilidad de conocer la composición química de los cuer-

1. Una revisión muy útil para conocer el desarrollo de los laboratorios se encuentra en F. James (1989). Pero para el caso especial de Berlín conviene a acudir a D. Cahan (1989).

pos celestes fue desmentida cuando la espectroscopia estableció una forma de identificar los elementos químicos.

Así, mientras la sociedad industrial fue la expresión de un ámbito global de reflexión, el positivismo fue simplemente una opción filosófica que actuó como noción reguladora en un siglo dominado por las ideas de progreso, evolución y expansión. Aunque, para algunos, esa noción fuera la más genuina y depurada representación del buen saber acerca del mundo. Es decir, que fuera su *espíritu*.

BIBLIOGRAFÍA

Berman, M. (1978), *Social Change and Science Organization. The Royal Institution 1799-1844,* Heinemann, London.

Boltzmann, L. (1986), *Escritos de mecánica y termodinámica*, Alianza, Madrid.

Bruch, S. (1988), *The History of Modern Science. A Guide to the Second Scientific Revolution, 1800-1950*, Iowa State University, Awe.

Cahan, D. (1989), *An Institute for a Empire. The Physikalisch-Technische Reichsanstanlt 1871-1918*, Cambridge University, Cambridge.

Chapple, J. A. V. (1986), *Science and Literature in the Nineteenth Century,* Macmillan, London.

Cohen, I. B. (1985), *Revolution in Science*, Harvard University, Cambridge, Mass.

Condorcet (1980), *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, Editora Nacional, Madrid (ed. de Antonio Torres del Moral y Marcial Suárez).

Daviet, J. P. (1997), *La société industrielle en France 1814-1914. Productions, échanges, représentations,* Éditions de Seuil, Paris.

Gouhier, H. (1933), *La jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme,* 3 vols., J. Vrin, Paris.

Grange, J. (1996), *La philosophie d'Auguste Comte. Sience, politique, religion,* P.U.F., Paris.

Headrick, D. (1981), *The Tools of Empire. Technology and European Imperialism in the Nineteenth Century,* Oxford University, Oxford.

Hugo, V. (1998), *Les misérables*, Livre de Poche, Paris.

James, F. (1989), *The development of the Laboratory. Essays on the Place of experiment in industrial civilization*, Macmillan, London.

Knight, D. (1986), *The Age of Science. The Scientific World-view in the Nineteenth Century*, Basil Blackwell, Oxford.

Latour, B. (1999), *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie,* Éditions de la Découverte, París.

Lightman, B. (1997), *Victoria Science in Context,* University of Chicago, Chicago.

Luckhurst, K. (1951), *The Story of Exhibitions,* Studio, London.
Marquet, L., A. Le Bouch e Y. Rousset (1997), *Le système Métrique, hier et aujourd'hui,* A.D.C.S., Paris.
Mattie, E. (1998), *World's Fairs,* Princeton Arquitectural, New York.
Musso, P. (1997), *Télécomunications et philosophie des réseaux. La postérité paradoxale de Saint-Simon*, P.U.F., Paris.
Ortega, M. L. (1997), *Ciencia y civilización: la expedición de Bonaparte y el Egipto moderno,* Universidad Autónoma de Madrid (tesis doctoral en formato de microficha).
Pyenson, L. (1989), *Empire of Reason: Exact Sciences in Indonesia, 1840-1940,* E. Brill, Leiden.
Pyenson, L. (1993), *Civilizing Mission: Exact Sciences and French Overseas Expansion, 1830-1940,* John Hopkins University, Baltimore.
Rached, R. (ed.) (1988), *Sciences à l'Époque de la Révolution Française. Recherches Historiques,* Blanchard, Paris.
Rousseau, J.-J. (1971), *Discours sur les sciences et les arts,* en J.-J. Rousseau (1971), *Oeuvres complètes*, Éditions de Seuil, Paris, vol. 2.
Shapin, S. (1994), *A Social History of Truth. Civility and Science in Seventeenth-Century England,* Chicago University, Chicago.
Shapin, S. y S. Shaffer (1985), *Leviathan and the Air-Pump. Hobbes, Boyle and the Experimental Life,* Princeton University, Princeton.
Smith, A. (1987), *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, Fondo de Cultura Económica, México (ed. de Edwin Cannan, introducción de Max Lerner y nueva traducción y estudio preliminar de Gabriel Franco).

ÍNDICE ANALÍTICO

Absoluto: 75-76
Alienación: 275-276
Alquimia: 309-310
Angustia: 150
Antirrepresentismo (en lógica): 342-343
Arte: 78-79, 80, 90, 246
Ascetismo: 25
Atomismo: 309-312
Átomo: 309-310
Autoconciencia: 38
Autonomía: 254-255

Belleza: 79
Budismo: 106-107, 365

Calórico: 311, 326
Calvinismo: 28-29
Campo: 329-330
Carisma: 20-34, 47-49, 68n
Categoría: 69n, 70
Célula: 315
Ciencia: 17, 265, 272-273, 402-403, 404-406
— progreso científico: 54, 290, 307-309, 312-314, 318, 326-331, 389
Compasión: 92, 108-109, 365
Comprensión: 285, 287-289, 292-294, 296-298
Comunidad: 23, 28, 33, 42, 46, 49, 211-212
Comunidad moral: 35, 46, 48
Comunismo: 264-265, 277-278
Conceptografía: 351-353
Conciencia moral: 22, 29, 32, 238, 361, 392
Consumo: 14
Contractualismo: 30, 32, 37n
Cosa en sí: 95, 361, 362, 365, 369-371, 374
Cristianismo: 57-58, 80, 113, 117, 121-122, 130-131, 145-146, 154-156, 157-159, 212, 214-215, 266
Cuerpo: 41n, 119

Deber (moral): 43, 240, 364
Derechos humanos: 238
Desarrollo: 54, 56, 328
Determinismo: 104-105, 267-268
Devenir: 71-72, 179-180, 263, 268, 328
Dialéctica: 63-64, 70-72, 73, 268-270, 285, 288-289
Diálogo: 288-289
Dios: 15, 59, 89, 151, 156-158, 174, 211, 318
— encarnación de Dios: 16
— separación mundo-Dios: 16
Divinidad: 36-37

Educación (institución educativa): 45
Educación (de la comunidad): 44-45
Educación (del líder): 25-26
Educación (del sabio): 45

Elites: 15, 37
— elites y filosofía: 37-38
Entropía: 326, 327
Epistemología (teoría del conocimiento): 272, 323, 328-329, 370, 372-373
Estadística: 322-323, 328
Estado: 14
Estado de excepción: 21
Estética: 45, 144-145, 229, 364, 375
— experiencia estética: 91, 101, 246
Eternidad: 59-60
Evolución: 268, 316, 317-318, 386, 388-389

Falibilidad: 253
Fe: 130-131, 147-153, 156-158
Felicidad: 244-245, 256
Ficcionalismo: 368
Filosofía griega: 55-56
Filosofía de la historia: 364
Filosofía moderna: 57-58
Filosofía natural: 303, 304-305
Filosofía de la naturaleza: 305-306
Filosofía popular: 37-38
Flogisto: 310

Genio (artístico): 45, 90n, 90-91, 250

Hermenéutica: 281-294, 299-301, 385
Hipótesis *ad-hoc*: 308-309, 310
Historia: 68, 203-206, 215, 231-232, 263, 264, 268, 278, 282-283, 291-300, 363, 419
Historia de la filosofía: 53-55, 56, 58, 60, 65-66, 67, 173, 264
Historicismo: 282-283
Historización: 282-283, 284
Humanismo: 276

Idea (absoluta): 72, 74-76
Idealismo: 37-38, 39, 264, 372-373
Imperativo: 281, 362-363, 374
Individualidad (teoría sobre el individuo): 41n, 46n, 249, 383, 394
Individualidad: 91, 93n, 105, 131-132, 152, 249-250, 273, 275-276, 282, 286-287, 186
Individualismo: 41n, 46n, 170, 249, 250, 251-255, 366, 383, 386-387, 390-391, 394
Interés: 244
Interpretación: 94-95, 100-101, 167-168, 181, 282, 285-288, 385, 390

Lenguaje: 211, 286, 363, 387
Libertad: 103-108, 164-165, 171-177, 182-184, 193-196, 203, 220, 248-255, 270, 277
— libertad de conciencia: 29, 251-252
Lógica: 61-62, 65-66, 69, 70-71, 337-341, 344, 348-350, 353-355, 372, 373, 387-388
Luteranismo: 28, 37n

Magia: 96-97, 98-100
Marxismo: 261-278, 323-325
Masas: 14, 46
Materialismo: 263-264, 266-270
Mercado: 14
Metáfora: 87
Metodología científica: 320-323
Mística: 91, 108-109
Mundo: 163-165, 169, 171-172, 177-196
Música: 100-102, 246

Nada (no ser): 70-71, 72, 73-74
Negación (negatividad): 64, 73-74
Neokantismo: 369-377
Noúmeno: 95, 361, 362, 365, 369, 370-371, 374

Paradoja: 155
Placer: 244-247, 254
Positivismo: 17, 207, 212, 272, 291, 305, 319-323, 328-329, 416-421
Pragmatismo: 18, 381-382, 388-389, 395-396
Proceso: 71-72, 263, 268
Progreso: 203, 205-206, 215, 219, 296, 313, 328, 363, 389, 411
— progreso científico: 290, 307-309, 312-314, 318, 326-331, 389
Propiedad: 23-24, 44
Psicología: 296-297, 299, 367, 372
Psicologismo: 322, 365-366, 376, 396-397

Razón: 67-68, 295
— razón especulativa: 63, 64-65, 74
— razón ilustrada: 34-35, 49, 214, 282
– fracaso de la: 35
— razón moral: 35, 36, 131, 361-362
— soberanía de la razón: 40, 44
Reforma, La: 28-34
Revolución: 201, 203-206, 207-208, 214, 232, 264-265, 313-314, 416

Revolución industrial: 415-416
Revolucionario: 21-22, 22-23
Rigorismo moral: 43, 240, 364
Romanticismo: 14, 248, 265, 281, 282, 419

Sabio: 35-36, 44-47, 46n
Semiótica: 381-382, 383, 384-387, 389-390, 393-395
Sentimiento moral: 92, 108-109, 241, 246, 247-248, 365, 366
Sentimientos: 41n, 42, 246, 247, 254, 366
Ser: 70-71, 72
Signo: 393-394
Silogismo: 340, 345, 353
Síntesis: 72
Socialismo utópico: 412, 414-415
Sociedad industrial: 407-408, 410-416, 419, 421
Sociología: 290, 320
Subjetividad: 41, 116, 131-132, 143, 170, 186, 249-250, 383

Técnica: 402-403, 406-407
Tecnología: 402-403, 404, 406-407, 415-416
Temporalidad: 58-59, 204, 284-285, 385, 388-389
Teoría del conocimiento: 272, 323, 328-329, 370, 372-373
Tiempo: 59-60, 204, 388-389
Totalitarismo: 206, 211, 214, 220-221, 232
Trabajo: 274-276
Tradicionalismo: 201-232

Universalidad: 361, 366
Universalismo: 30-32, 37n, 361
Utilidad (principio de): 237-238, 242, 250, 256-257
Utilitarismo: 237-257

Valores: 23, 373, 374-375
Verdad: 55, 58-59, 154-155, 166, 194, 385, 389, 395
Virtud: 245, 251, 253, 255, 256
Vivencia: 297-298
Vocación: 24, 43
Voluntad: 96-106, 177, 187, 218, 361-362

Yo: 36-37, 38-39, 102, 108n, 170-171, 186-187, 386-388, 394-395

ÍNDICE DE NOMBRES

Adamson, R.: 377
Adickes, E.: 368
Adorno, Th. W.: 116n
Althusser, L.: 267-268
Apel, K. O.: 382-383, 390-395
Aristarco: 308
Aristóteles: 56, 60, 245, 252, 273
Arnoldt, E.: 370
Avenarius, R.: 328
Avogadro, A.: 312

Bardili, Ch. G.: 362
Baroja, P.: 88
Bataille, G:: 226
Bauch, B.: 374
Bauer, B.: 264
Baumann, J.: 368
Beck, J. S.: 362
Beneke, F. E.: 366
Bentham, J.: 239-240, 242, 243-244, 251
Berlin, I.: 202, 253-254
Bernard, C.: 322
Bessel, F.: 308
Bloch, E.: 87n, 267
Blumenberg, H.: 231
Boltzmann, L.: 327-328
Bolzano, B.: 368
Bonald, vizconde de: 202, 206, 207, 208-212, 217, 224, 226-227
Boole, G.: 348-350, 351, 352, 354-355
Borges, J. L.: 88n
Boutroux, E.: 377
Buffon, conde de: 314
Burckhardt, J.: 12, 16
Burke, E.: 229-231

Caird, E.: 377
Cantoni, C.: 378
Carabellese, P.: 378
Carlyle, Th.: 245n
Carnot, L.: 412
Carnot, S.: 311, 325
Cassirer, E.: 371, 372-373
Cioran, E. M.: 226-227
Clausius, R.: 326
Cohen, H.: 371
Cohn, J.: 375
Comte, A.: 13, 17, 207, 212, 223, 290-291, 319-321, 416-419, 420-421
Condorcet, marqués de: 411
Copérnico, N.: 308, 313
Cornelius, H.: 376
Cortés, D.: 16, 202, 203, 206, 208-209, 213-216, 217, 218-224, 227-228
Cortina, A.: 395
Cournot, A.: 322
Cousin, V.: 377
Couturat, L.: 353
Cuvier, G.: 313-314, 315-316

Dalton, J.: 311-312
Darwin, Ch.: 316-318, 324

De Morgan, A.: 340, 354
Derrida, J.: 118n
Destutt de Tracy, conde: 362
Dilthey, W.: 294-299, 300, 368
Drobisch, M. W.: 346-348, 354, 367
Droysen, G.: 291-294, 300
Durkheim, E.: 226, 323

Edison, T. A.: 331
Einstein, A.: 331, 332
Eisler, R.: 367
Engels, F.: 324-325
Erdmann, B.: 368
Erhardt, F.: 370

Faraday, M.: 305, 306, 330, 403, 406
Feuerbach, L.: 264
Ficher, K.: 366-367
Fichte, J. G.: 12, 33-49
Fitzgerald, G.: 332-333
Fizeau, A.: 330-331
Foucault, L.: 330-331
Fourier, Ch.: 415
Fraunhoufer, J.: 330
Frege, G.: 350-353, 355
Freud, S.: 94n, 99-100, 100n
Fries, J. F.: 365, 366

Gadamer, H.-G.: 288, 294, 300
Galton, F.: 323
García Morente, M.: 378
Gergonne, J. D.: 344-346, 348, 354
Giner de los Ríos, F.: 365
Goethe, J. W.: 178-179, 306-307, 315, 363
Goldschmidt, L.: 370
Gosse, P. H.: 318
Grattan-Guiness, I.: 354
Grotius, H.: 409
Guzzo, A.: 378

Hamann, J. G.: 363
Hamilton, W.: 307
Hartenstein, G.: 367
Hausmann, C. R.: 396-397
Hegel, G. W.: 53-81, 127, 263, 268, 300, 306
Heidegger, M.: 126n, 165, 225
Helmholtz, H. L. F. von: 326, 369
Heller, A.: 273
Hemert, P.: 362
Heráclito: 60, 65
Herbart, J. F.: 366
Herder, J. G.: 282, 363
Hertz, H.: 331
Hess, M.: 264
Hinske, N.: 364
Hobbes, Th.: 409
Hooke, R.: 315
Humboldt, W.: 251
Huxley, T.: 317

Jacobi, F. H.: 363-364
Jacobi, K.: 307-308
Jäsche, G. B.: 360
Jaspers, K.: 126
Joule, J.: 325-326

Kant, I.: 20n, 42, 60n, 87n, 94-95, 254-255, 281, 292, 300, 314, 338-339
Kelvin, lord: 311, 314-315, 326
Kierkeegaard, S.: 16, 113-159, 228
Kinker, J.: 362
Koppelmann, W.: 371
Koselleck, R.: 205-206, 223
Krause, K. Ch. F.: 365

Laas, E.: 368
Lachelier, J.: 377
Lagrange, J. L.: 307
Lamarck, J. B.: 316
Lange, F. A.: 369
Laplace, P. de: 307
Lavoisier, A. L.: 411
Leibniz, G. W.: 307, 325, 351
Libert, A.: 373
Liebmann, O.: 369-370
Locke, J.: 240
Lorentz, H.: 332-333
Lukács, G.: 116n, 128
Lyell, C.: 314, 315, 316, 324

Mach, E.: 328-329
Maeztu, R.: 226, 227
Maimon, S.: 361-362
Maistre, J. de: 202, 203, 205, 206, 208-210, 217-218, 223, 224, 226-227
Maluz, E.: 329-330
Mann, Th.: 11
Maquiavelo, N. de: 88n
Margolis, J.: 396
Marx, C.: 261-278, 323-324
Maxwell, J.: 331, 332
Mayer, J.: 325
Mendel, L.: 317

Mendeleiev, D.: 312
Meyer, J. B.: 365-366
Michelet, K. L.: 369
Michelson, A.: 332-333
Mill, J. S.: 17, 238-257, 290-291, 305, 321-322
Mirbt, E. S.: 365
Mondolfo, R.: 273
Montesquieu: 409
Morgan, A. de: 340, 354
Morgan, L.: 324
Morley, E.: 332-333
Morris, Ch.: 382
Muguerza, J.: 391-393
Münsterberg, H.: 375

Natorp, P.: 371, 372
Nelson, L.: 376
Newton, I.: 306, 307, 328
Niestzche, F: 21n, 163-197, 224-225, 326-327
Novack, L.: 272-273

Oersted, H.: 330
Oken, L.: 315
Ors, E.: 227
Ortega, J.: 11, 17, 18
Owen, R.: 415

Parménides: 60, 65
Pasteur, L.: 318-319
Paton, H. P.: 377-378
Paulsen, F.: 367, 370
Peacock, G.: 348-349
Peckhaus, V.: 353-354
Peirce, Ch. S..: 381-398
Planck, M.: 331-332
Platón: 60
Puffendort, S.: 409

Quesnay, F.: 410
Quine, V. O.: 395-396

Reinhold, K. L.: 360-361
Renouvier, Ch.: 377
Richter, J. P. F.: 364
Rickert, H.: 374
Ricoeur, P.: 127n
Riehl, A.: 370-371
Rorty, R.: 383, 395-396
Rosenkraz, J. K. F.: 367
Rousseau, J.-J.: 409-410
Royce, J.: 383
Ruge, A.: 264

Saint-Simon, conde de: 319, 414-415, 416-417
Sanz del Río, J.: 365
Scheler, M.: 237
Schelling, F. W. J.: 12, 282, 305-306
Schiller, F.: 364
Schleiden, M.: 315
Schleiermacher, F.: 283-289, 293, 300
Schmid, C. Ch. E: 360
Schmitt, C.: 21, 202, 220, 221, 223, 225
Schopenhauer, A.: 16, 85-109, 365
Schultz, J.: 359-360, 369
Schütz, Ch. G.: 360
Schwann, T.: 315
Simmel, G.: 12, 375-376
Smith, A.: 410
Smith, N. K.: 377
Spencer, H.: 316, 324
Stevenson, Ch.: 382
Stirner, M.: 264
Suabedissen, D. Th. A.: 365

Tarde, G.: 323
Teichmüller, G.: 368
Testa, A.: 378
Trémaux, P.: 324
Turgot, A. R. J.: 411

Ulrich, J. A. H.: 360

Vaihinger, H.: 368-369
Villers, Ch. F. D.: 362-363
Volket, J.: 369-370
Volta, A.: 329

Weber, M.: 20-30, 33-34, 60n
Weisse, Ch. H.: 367
Whewell, W.: 321
Windelband, W.: 373-374
Wöhler, F.: 318

Young, T.: 329

Zeller, E.: 369-370
Zenón: 60

NOTA BIOGRÁFICA DE AUTORES

Roberto R. Aramayo (Madrid, 1958) es investigador en el Instituto de Filosofía del CSIC, vicedirector de la revista *Isegoría* y vicepresidente de la Asociación Española de Filosofía Moral y Política. Su trayectoria investigadora se inscribe sobre todo en los ámbitos de la filosofía moral y la historia de las ideas. Entre sus publicaciones cabe destacar los ensayos *Crítica de la razón ucrónica* (1992), *La quimera del rey filósofo* (1997), *Immanuel Kant. La utopía moral como emancipación del azar* (2001) y *Para leer a Schopenhauer* (2001); los volúmenes colectivos *El individuo y la historia* (1995), *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración* (1996), *La herencia de Maquiavelo* (1999) y *El reparto de la acción* (1999), así como sus diversas ediciones castellanas de obras de Leibniz, Voltaire, Federico el Grande, Kant y Schopenhauer.

Gabriel Bello Reguera nació en Dehesas (León), en 1943. Especializado en el área de la filosofía moral, desarrolla su labor docente en la Universidad de La Laguna (Tenerife). Además de numerosos artículos publicados en distintas obras colectivas y revistas especializadas en torno a E. Levinas y al pragmatismo americano, es autor de los siguientes títulos: *El retorno de Ulises. Sobre competencia ética y supervivencia* (1989) y *La construcción ética del otro* (1997), galardonada con el Premio Internacional de Ensayo «Jovellanos».

José María Beneyto Pérez (Valencia, 1956) es profesor en la Universidad San Pablo-CEU de Madrid, en la que imparte materias relacionadas con la filosofía del derecho y estudios europeos. Entre sus publicaciones más importantes cabe destacar los siguientes títulos: *Tragedia y razón. Europa en el pensamiento español del siglo* XX (1999), *Europa 1992: El Acta Única Europea: mercado interior y cooperación política europea* (1992), *Apocalipsis de la modernidad* (1992), publicada originalmente en 1989 en alemán como *Apo-*

kalypse der Moderne; en esta misma lengua publicó ya en 1983 *Politische Theologie als politische Theorie*.

Mario Pedro Miguel Caimi nació en Buenos Aires en 1947. Es doctor en filosofía y profesor titular de la cátedra de historia de la filosofía moderna y problemas especiales de filosofía moderna en la Universidad de Buenos Aires. Reputado especialista en Kant, cuenta con numerosas publicaciones en revistas especializadas o en las actas de los congresos en que ha participado.

Carla Cordua. Nacida en Quillota, Chile, es doctora en filosofía y letras por la Universidad Complutense de Madrid y catedrática de filosofía de la Universidad de Puerto Rico en Río Piedras. Entre sus obras publicadas se encuentran: *Mundo, Hombre, Historia: de la filosofía moderna a la contemporánea* (1969), *Idea y figura: el concepto hegeliano de arte* (1979), *El mundo ético. Ensayos sobre la esfera del hombre en la filosofía de Hegel* (1989), *Explicación sucinta de la «Filosofía del Derecho» de Hegel* (1992) o *Gerencia del tiempo. Ensayos sobre Sartre* (1994).

Carlos Bernardo Gutiérrez Alemán (Bogotá, 1938) es profesor titular de filosofía en la Universidad de los Andes y profesor de filosofía en la Universidad Nacional de Colombia, radicadas ambas en Bogotá, y especialista en filosofía hermenéutica y filosofía contemporánea. Sus obras más importantes son: *El solipsismo en Wittgenstein* (1965), *La crítica del concepto de valor en la filosofía de Heidegger* (1976), *Práctica humana, formación y sensibilidad* (1985), *Ackermann contra Rawls. Ilusiones sistemáticas liberales* (1992) y *El trabajo filosófico de hoy en el continente* (1995).

Marcelo Leonardo Levinas nació en Buenos Aires en 1952. Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y profesor en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, se ha especializado en el área de la filosofía e historia de la ciencia y, más particularmente, en los problemas relacionados con la física teórica. Además de numerosos artículos aparecidos en revistas internacionales especializadas en estos ámbitos, de entre sus publicaciones cabe destacar los siguientes títulos: *Las imágenes del universo. Una historia de las ideas del cosmos* (1996), *Conflictos del conocimiento y dilemas de la educación* (1998), así como su colaboración en la obra colectiva *Borges y las ciencias* (1999).

Francisco José Martínez Martínez (Madrid, 1952). Doctor en filosofía, es profesor titular de filosofía en el Departamento de Filosofía Moral y Política de la Universidad Nacional de Educación a Distancia así como miembro de la Fundación de Investigaciones Marxistas. Su trayectoria investigadora se ha centrado en torno a Spinoza y el Barroco, el postestructuralismo y el pensamiento marxista, siendo autor de los siguientes libros: *Metafísica* (1988), *Materialismo: idea de totalidad y método deductivo en Espinosa* (1988), *Las ontologías de M. Foucault* (1995), *De la crisis a la catástrofe* (1996) y *Ontología y diferencia: la filosofía de G. Deleuze* (1997).

José Montoya Sáenz (Logroño, 1936). Especialista en filosofía moral, filosofía griega, filosofía de la Ilustración y utilitarismo, ejerce la docencia en la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación de la Universidad de Valencia. Es autor, en colaboración con Jesús Conill, de la obra *Aristóteles: sabiduría y felicidad* (1985), y ha participado en los siguientes volúmenes colectivos: *Historia de la ética II* (1992) y *Ética y utilitarismo* (1998).

Juan Manuel Navarro Cordón nació en Hinojosa del Duque (Córdoba). Catedrático de filosofía en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, es especialista en metafísica, filosofía moderna y contemporánea y hermenéutica filosóficas. Entre sus publicaciones cabe destacar: *Descartes: Reglas para la dirección del espíritu* ([4]1997), *Schiller. Escritos sobre estética* (1991), así como la colaboración en los volúmenes colectivos *En torno a Hegel* (1974), *Heidegger o el final de la filosofía* ([2]1998) y *Beiträge zur Philosophie aus Spanien* (1992).

Javier Ordóñez Rodríguez (Pamplona, 1947), licenciado en ciencias físicas y doctor en filosofía, es profesor titular de lógica y filosofía de la ciencia de la Universidad Autónoma de Madrid. Su actividad investigadora se ha centrado en la historia y la filosofía de la física, siendo coautor de las obras *Teorías del universo I. De los presocráticos a Galileo* (1999) y *Teorías del universo II. De Galileo a Newton* (1999), y coeditor de *La ciencia y su público* (1990) y *Después de Newton* (1998).

Mario Otero (Montevideo, 1929) ejerce la docencia en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de la República (Montevideo). Su labor investigadora se ha enfocado en el área de la historia y filosofía de la ciencia, siendo especialista en la transformación de la geometría proyectiva y de su filosofía en el siglo XIX, así como en su importancia para el estallido de la matemática del siglo XX. Es autor de *La filosofía de la ciencia hoy: dos aproximaciones* (1977) y *Logique et philosophie des sciences: Joseph-Diez Gergonne* (1997), editor y colaborador de las obras *Ideología y ciencias sociales* (1979), *Kuhn hoy* (1997), y editor de Galeno, *Introducción a la dialéctica* (1982).

Patricio Peñalver Gómez nació en Sevilla en 1951. Catedrático de filosofía en la Universidad de Murcia, es especialista en las corrientes fenomenológicas y desconstructivas de la filosofía contemporánea. De entre sus publicaciones cabe destacar: *Crítica de la teoría fenomenológica del sentido* (1979), *Márgenes de Platón* (1986), *Del espíritu al tiempo* (1989), *Desconstrucción* (1990) y *La mística española (siglos XVI y XVII)* (1997).

José Luis Villacañas Berlanga nació en Úbeda (Jaén) en 1955. Especialista en historia de la filosofía y en filosofía política, ha desarrollado su labor docente en la Universidad de Murcia. Entre sus últimos títulos publicados se encuentran: *Tragedia y teodicea de la historia* (1995), *Kant y la era de las revoluciones* (1996), *Historia de la filosofía contemporánea* (1997), *Narcisismo y objetividad: un ensayo sobre Hölderlin* (1998) y *La nación y la guerra* (1999).